STUDIES ON MODERN YEMEN · VOL. 6

Markus Wachowski

Sāda in Ṣanᶜā'

Zur Fremd- und Eigenwahrnehmung der Prophetennachkommen in der Republik Jemen

2005
SA
1609

KLAUS SCHWARZ VERLAG · BERLIN · 2004

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94720/fragment/page=00000001

KS

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94720/fragment/page=00000003

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94720/fragment/page=00000004

Markus Wachowski ·
Zur Fremd- und Eigenwahrnehmung
der Prophetennachkommen in der Republik Jemen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94720/fragment/page=00000005

STUDIES ON MODERN YEMEN · VOL. 6

Markus Wachowski

Sāda in Ṣanᶜā'

Zur Fremd- und Eigenwahrnehmung der Prophetennachkommen in der Republik Jemen

KS

KLAUS SCHWARZ VERLAG · BERLIN · 2004

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94720/fragment/page=00000007

Universitäts- und Landesbibliothek Halle Zweigbibl. Vorderer Orient
05 SA 1609

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.ddb.de abrufbar.

Alle Rechte vorbehalten.
Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages
ist es nicht gestattet, das Werk oder einzelne Teile daraus
nachzudrucken oder zu vervielfältigen.

© Gerd Winkelhane, Berlin 2004.
Klaus Schwarz Verlag GmbH, Postfach 41 02 40, D-12112 Berlin
ISBN 3-87997-320-2
Druck: Offsetdruckerei Gerhard Weinert GmbH, D-12099 Berlin

ISBN 3-87997-320-2

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94720/fragment/page=00000008

VORWORT

Anstoß zur vorliegenden Arbeit war ein Aufenthalt in Ṣan'ā' im Jemen von Mai 1997 bis März 1998. Nachdem ich bei diesem ersten Aufenthalt auf das Nebeneinander der neuen republikanischen und der traditionellen Gesellschaftsbeschreibung aufmerksam geworden war, untersuchte ich in einer Feldforschung von März bis April 2001 die konkurrierenden Interpretationsmodelle am Beispiel der Sāda in Ṣan'ā'. Die Arbeit wurde im April 2002 als Magisterarbeit an der Freien Universität Berlin, Institut für Religionswissenschaft, angenommen.

Frau PD Dr. Susanne Lanwerd hat die Arbeit in allen Stadien konstruktiv begleitet. Frau PhD Gabriele vom Bruck und Herr Prof. PhD Bernard Haykel waren so freundlich, mir bei meinen Fragen zum Jemen immer wieder Rat und Auskunft zu geben. Herr Prof. Dr. Dr. Christoph Auffarth gab mir die Initialzündung, aus meinen Studien eine Magisterarbeit zu machen, und der Klaus-Schwarz-Verlag die Möglichkeit, sie in der Reihe "Studies on Modern Yemen" zu veröffentlichen. Ihnen allen gilt mein herzlicher Dank.

Mein Dank geht vor allem an die Jemeniten, die mich gelehrt haben, sie und ihr Land zu lieben, und durch die diese Arbeit erst möglich wurde. Sie ist meinem Freund und Lehrer Muḥammad Ṣāliḥ Rizq gewidmet.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94720/fragment/page=00000009

INHALT

Vorwort i

Inhalt iii

EINLEITUNG 1

FORSCHUNGSGEGENSTAND 7

TEIL 1: METHODOLOGIE 11

1. Zum Verhältnis von wissenschaftlicher Theorie und empirischer Welt 13
1.1. Symbolischer Interaktionismus (nach N. K. Denzin) 13
1.2. Methodologische Überlegungen zum Problem der (kulturellen) Fremdheit 16
1.2.1. Was bedeutet "fremd"? 17
1.2.2. Der Umgang mit dem "Fremden" in der "Fremde" 19
1.3. Exkurs: Ethnologische Erkenntnistheorie *ex negativa* 22

2. Zur Datenerzeugung im Feld und der Entstehung einer Theorie 25
2.1. Grounded Theory (nach A. Strauss) 26
2.2. Exkurs: Schlußfolgern durch Abduktion 30

TEIL 2: LITERATURSTUDIE 33

1. Die Gesellschaftsstruktur des Nordjemen 37
1.1. Die "Beschützer" 40
1.2. Die "Beschützten" 45
1.2.1. Die "Schwachen" 46
1.2.2. Die religiös Gelehrten 48
1.3. Die (städtische) Grauzone 50

2. Die Zaidiyya – Imamatslehre und frühe Lehrmeinungen 53
2.1. Die Imamatslehre 55
2.2. Die Anfänge der zaiditischen Lehre 58

3. Einwanderung und Frühgeschichte der Sāda im Jemen 65
3.1. Die Anfänge der zaiditischen Geschichte im Jemen 65
3.2. Die Soziologie der Islamisierung 70

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94720/fragment/page=00000011

4. Das Verhältnis zwischen den Sāda und den zaiditischen Stämmen 75
4.1. Das Verhältnis aus Sicht der "herrschenden Hochkultur" 76
4.2. Das Verhältnis in den alltäglichen Begegnungen 79
4.3. Exkurs: Die Hijra 81

5. Das Ende des Imamats 1382/1962 85
5.1. Historischer Abriß 85
5.2. Die Rolle der Sāda am Ende des Imamats 89
5.3. Die Anti-Sayyid-Propaganda 92

6. Die neuesten Forschungen zu den Sāda im Nordjemen 97
6.1. Die Zaidiyya und Sāda als ihre Protagonisten 98
6.2. Adaptionsstrategien der Sāda als soziale und auto-narrative Gruppe 103

TEIL 3: FELDSTUDIE 109

1. Voraussetzungen und Rahmenbedingungen der Feldforschung 111
1.1. Zum Verhältnis von Erzählung und Erinnerung 111
1.2. Zu den Gesprächssituationen 112
1.3. Zur Entstehung der Kategorien und des theoretischen Ansatzes 116

2. Die Offenheit gegenüber dem Gespächsthema "Sāda" 121
2.1. Das Thema "Sāda" als Signifikant der Unterscheidung 122
2.2. Unterschiede im Verhalten bei Gesprächen über die "großen Häuser" 127

3. Die Differenzierung durch die Herkunft der Sāda 133
3.1. Die Erzählungen von Qaḥṭānīs und Sāda im Vergleich 135
3.1.1. Gemeinsamkeiten von Qaḥṭānīs und Sāda 135
3.1.2. Unterschiede zwischen Qaḥṭānīs und Sāda 137
3.2. Die Erzählungen der Sāda 140
3.2.1. Gemeinsame Erzählungen der Sāda 140
3.2.2. Gruppenspezifische Erzählungen innerhalb der Sāda 142
3.2.2.1. "Die einfachen Sāda" 144
3.2.2.2. "Die mittleren Sāda" 147
3.2.2.3. "Die gehobenen Sāda" 152

SCHLUßWORT 159

LITERATURVERZEICHNIS 163

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94720/fragment/page=00000012

EINLEITUNG

Mit der Einwanderung des Yaḥyā bin al-Ḥusain bin al-Qāsim al-Rassi aus Ṭabaristān am Kaspischen Meer am Ende des 3./9. Jh.s begann für den Nordjemen eine neue Epoche. Yaḥyā bin al-Ḥusain, der später als zwölfter Imām der Zaiditen den Titel "al-Hādī ila al-Ḥaqq" ("der zur Wahrheit führt") annahm, brachte die Lehrmeinung der Zaidiyya ins Land, die in der Folge zur vorherrschenden Denomination des nördlichen Jemen wurde. Er begründete die fast ein Jahrtausend währende weltliche und geistliche Herrschaft zaiditischer Imāme, die in lockerer Folge über den Nordjemen regierten. Mit ihm kamen auch die Sāda (Sing. Sayyid), die Nachfahren des Propheten Muḥammad. Nach zaiditischer Lehrmeinung war es ihnen vorbehalten, den Imām zu stellen. Neben dem Imamat dominierten die Sāda aufgrund ihrer traditionellen religiösen Gelehrsamkeit auch die intellektuelle Elite des Landes. Der effektiven Herrschaftselite gehörten aber nur wenige Familien an, während sich die Mehrzahl der ständischen Bevölkerungsstruktur des Jemen angepaßt hat. Die Ambivalenz von religiös privilegierter Sonderrolle und Assimilation durchzieht die Geschichte der Sāda bis in die Gegenwart. Durch die Revolution von 1962 und den folgenden Bürgerkrieg hat sich ihre Situation jedoch fundamental verändert.

Die neue republikanische Regierung trat mit dem Anspruch an, die Unterschiede zwischen den Ständen, die die nordjemenitische Gesellschaft strukturieren, und die daraus resultierenden Privilegien aufzuheben. Dementgegen ist das traditionelle, standesbasierte Gesellschaftsverständnis in der Bevölkerung immer noch bestimmend für das Selbstverständnis und

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94720/fragment/page=00000013

die soziale Reputation eines Hauses[1]. Bei der Auswahl möglicher Heiratspartner spielt die Standeszugehörigkeit eine wichtige, wenn nicht die entscheidende Rolle zur Feststellung, welche Verbindungen als passend erachtet werden. Das Spannungsverhältnis zwischen postulierter und realer Gesellschaftsbeschreibung ist im Fall der Sāda um so brisanter, da die junge Republik in ihnen die Repräsentanten des überkommenen Imamats sieht. Die neuen, republikanischen Machthaber gründen ihre Legitimität aber gerade auf die Überwindung des von ihnen als "Despotie" bezeichneten Imamats. Der egalitäre Anspruch der Revolution zielte so vor allem auf die Beseitigung der Sonderrolle der Sāda.

Nach dem Ende des Imamats durch die republikanische Revolution von 1962 und im Verlauf des folgenden Bürgerkriegs wurden viele der Sāda hingerichtet und ihre Ländereien und Häuser enteignet. Sie verloren ihre vormaligen Privilegien und die Ehrerbietung, die ihnen aufgrund ihrer Genealogie zukam. Nun sehen sie sich in einer Gesellschaft, die ihre Sonderrolle nicht mehr respektiert, sondern ihnen mehr oder weniger offen feindlich gegenübersteht. Während die Sāda über Verfolgung und Diskriminierung klagen, halten viele Nicht-Sāda sie für revanchistisch und arrogant.

Ziel des vorliegenden Buches ist es, ein differenziertes Bild der Sāda aus ihrer gegenwärtigen Selbstbeschreibung zu entwerfen. Mein Interesse liegt darin nachzuvollziehen, wie sich die Sāda als genealogisch definierter Stand in der republikanischen Gesellschaft behaupten, in der sich die Stände aufzulösen beginnen, und zu untersuchen, welche Bedeutung sie ihrer Abkunft beimessen. Wie sehen sie gegenwärtig ihre Rolle in der

[1] "Haus" ist die Übersetzung von "bait" und bezeichnet in diesem Kontext alle Träger

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94720/fragment/page=00000014

republikanischen Gesellschaft, deren Selbstverständnis darin besteht, ihnen ihren Sonderstatus abzusprechen?

Die Arbeit besteht aus drei Teilen. Im ersten Teil, zur Methode, soll das (kultur-)theoretische Vorverständnis und der Weg von der Welt zum Text nachvollziehbar werden. Er ist zum weiteren Verständnis des ausgebreiteten Materials läßlich, soll aber zeigen, welchen Status besonders der auf Feldforschung basierende dritte Teil hat. Texte auf empirischer Basis neigen dazu, ihren Status als Zeugnisse von Kommunikation zu verschleiern. Die methodologischen Überlegungen sollen zeigen, daß die Darstellung von qualitativer Forschung nur die Perpektive eines Kommunikationsteilnehmers sein kann. Der hier gewählte Ansatz setzt sich aus Elementen der qualitativen Sozialwissenschaft und der Ethnologie zusammen.

Die Arbeit beinhaltet im zweiten Teil eine Darstellung der Geschichte der Sāda im Jemen und der von ihnen verbreiteten Lehrmeinung (maḏhab) des Islam, der Zaidiyya. Die Sāda sehen sich als Träger der Zaidiyya, die ihnen, als Angehörige des Hauses des Propheten, eine besondere Dignität und gesellschaftliche Rolle zuspricht. Um das Verhältnis von Zaidiyya und Sāda zur restlichen Bevölkerung des Jemen im historischen Prozeß zu skizzieren, werde ich vor allem auf die Frühzeit der Sāda im Jemen sowie auf die neueste Geschichte eingehen. Diese Darstellung dient dazu, das geschichtsfokussierte Selbstverständnis der Sāda nachzuvollziehen. Gleichzeitig soll die Diversität dieser Gruppe im Laufe der Geschichte aufgezeigt werden, um Unterschiede in der gegenwärtigen Situation und Selbstbeschreibung der Sāda verständlich zu machen.

---

eines gemeinsamen Patronyms.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94720/fragment/page=00000015

Der dritte, empirische Teil präsentiert die Ergebnisse eines zweimonatigen Aufenthaltes im Jahr 2001 in Ṣan'ā'. Während dieser Feldstudie forschte ich über Wahrnehmung und Einschätzung der Gegenwart und neuesten Geschichte verschiedener Sāda. Bei meiner empirischen Untersuchung im Jemen ging ich davon aus, daß die jeweilige Perspektive auf die Vergangenheit von der persönlichen Lebenssituation wie von der konkreten Erzählsituation abhängt. Durch die Erzählungen der Sāda über ihre erinnerte Vergangenheit soll nicht Geschichte nachvollziehbar, sondern die gegenwärtige Position der erzählenden Sāda erschlossen werden.

Die Arbeit besteht also nach der Methodologie aus einem historischen und einem empirischen Teil. Die letzten beiden Teile sind eng miteinander verknüpft, da der historische Teil zum Nachvollzug der aktuellen Selbstbeschreibung der Sāda insofern notwendig ist, als er ihre gemeinsame historisch-genealogische Grundlage veranschaulicht. Gleichzeitig wird, wie Gabriele vom Bruck (1993 ff.) nachgewiesen hat, die Geschichte in der je aktuellen Erzählung der Sāda einer Umdeutung unterzogen, welche es ermöglicht, die Vergangenheit so auf die Gegenwart zu beziehen, daß sie legitimatorisch einsetzbar wird. Im empirischen Teil meiner Arbeit wird deutlich, wie die unterschiedlichen Situationen der Sāda auch eine je eigene Betrachtung von Vergangenheit und Gegenwart bestimmen. Gegenwart ist also nicht nur das Produkt oder die Konsequenz der Geschichte. Vielmehr bestimmen sie sich gegenseitig in ihren Erscheinungsformen. Das *Wie* von Geschichte, Gegenwart und der sich darin verortenden Person ist Gegenstand eines Verhandlungsprozesses, in dem alle beteiligten Größen interagieren.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94720/fragment/page=00000016

Die Umschrift der arabischen Wörter ist die der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, die ich aber zur besseren Lesbarkeit etwas vereinfacht habe. Gängige Termini wie Islam, Schiiten oder Imamat habe ich in ihrer deutschen Form verwendet. Die Jahresangaben enthalten, wo nicht anders angegeben, vor dem Schrägstrich die muslimische Zeitrechnung (n. H.), danach die christliche (n. u. Z.). Da die Arbeit ausschließlich die männliche Bevölkerung des Jemen zum Gegenstand hat, haben die maskulinen Begriffe keine generische Bedeutung, sondern markieren das Geschlecht.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94720/fragment/page=00000017

FORSCHUNGSGEGENSTAND

Als einfachste Definition der Sāda (Sing. Sayyid) gilt, daß jeder ein Sayyid ist, der von sich selbst sagt, er sei ein Nachkomme des Propheten Muḥammad, und als solcher auch von seinem Umfeld anerkannt wird.[1] Ob tatsächlich eine genetische Verwandtschaft zum Propheten besteht, ist für meine Untersuchung unerheblich, da sich meine Arbeit nicht mit Genealogien, sondern mit aktuellen Prozessen zwischen und innerhalb von sozialen Gruppen beschäftigt. Die Sāda sind durch ihre proklamierte Verwandtschaft eine Gruppe, die als bestimmendes Merkmal eine angeborene Zuschreibung teilt, wodurch sie vom Rest der Bevölkerung zweifelsfrei zu unterscheiden sind.[2]

Deutlichstes Merkmal dieser Unterscheidung ist der Nachname. Den meisten Jemeniten ist bekannt, welches Haus (das sind alle Träger eines gemeinsamen Patronyms) zu den Sāda gezählt wird und welches nicht. Die Häuser selbst geben an, schriftlich aufgezeichnete Stammbäume zu haben, die bis zum Propheten zurückreichen. Die Namen der Häuser und eine jeweils kurze Geschichte dazu sind im "al-Anbā' 'an dawla bilqīs wa saba'" (1957) von dem Historiker Muḥammad Muḥammad Zabāra

---

[1] Zur Bezeichnung "Sayyid" treten parallel die Bezeichnungen "Beni Hāshim" in Anlehnung an den Clan des Propheten, "Aliden" in Anlehnung an die Nachkommenschaft durch den Vetter und Schwiegersohn des Propheten, 'Alī bin Abū Ṭālib. Weiter wird auch "'Adnānī" im Gegensatz zu "Qaḥṭānī" verwendet, in Anlehnung an 'Adnān, den sagenhaften Stammvater der Nordaraber, und Qaḥṭān, den sagenhaften Stammvater der Südaraber. (vgl. Serjeant 1979, S. 94) Die gebräuchlichste Bezeichnung im Jemen ist allerdings "Sayyid", Pl. "Sāda", was mit "edler Herr" übersetzt werden kann. Des weiteren existiert die Bezeichnung "ahl al-bait", was eigentlich "Familie des Hauses" bedeutet, aber mit "Haus des Propheten" von den Zaiditen auf dessen Nachkommenschaft bezogen wird. Siehe hierzu auch Teil 2, Kapitel 2.1.

[2] Zum Gruppenbegriff vgl. Kehrer 1993, S. 53 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94720/fragment/page=00000019

verzeichnet.[3] Die Zugehörigkeit der dort Aufgeführten zu den Sāda ist allgemein unstrittig. Ich habe keinen Jemeniten getroffen, dessen Familienname dort nicht verzeichnet war und der dennoch die Nachkommenschaft des Propheten für sich in Anspruch genommen hätte.[4] Ein zweites mögliches Merkmal ist die traditionelle Kleidung, die die Sāda aber nur als religiös Gelehrte kennzeichnet und daher nicht von den Quḍā' (Richterstand) unterscheidet. Die Tracht besteht aus einem langen, mantelähnlichen Gewand (Qamīṣ) und einem komplett mit weißem Tuch umschlungenen krempenlosen Strohhut (Imāma). Sie tragen einen nur leicht geschwungenen Krummdolch (Thūma) an der rechten Seite ihres zuoberst getragenen, breiten und reichverzierten Gürtels. (vgl. Dresch 1993, S. 136) Aufgrund der ablehnenden bis feindlichen Haltung, die Teile der Bevölkerung seit dem Ende des Imamats 1962 den Sāda gegenüber offen zeigen, tragen nur noch wenige ihre traditionelle Kleidung. Die Sāda, mit denen ich zusammentraf, trugen alle den allgemein verbreiteten Stil der Qabā'il (Stammesmänner), bestehend aus wadenlangem Hemd (thawb), Kopftuch (Shāl), vor dem Bauch getragenem Krummdolch (Jambiyya) und Jackett.

Die Sāda sind seit dem dritten muslimischen Jahrhundert, von Nordarabien kommend, in den Jemen eingewandert. Zur Zeit der Einwanderung des zwölften zaiditischen Imāms al-Hādī ila al-Ḥaqq

---

[3] Paul Dresch bezeichnet die angeführten Familien lediglich als "major sayyid houses" und schränkt ein, daß aufgrund der komplizierten Genealogie und wechselnden Namensverwendung nicht alle hundertprozentig gesichert seien. (Dresch 1993, S. 141, 156) Das sind aber Fragestellungen für Spezialisten, die im Alltag wenig bis gar keine Bedeutung haben. "Zabāra" im Folgenden bei der Zitation seiner Werke in der latinisierten Form "Zabarah".

[4] Während es kaum möglich sein dürfte, sich eine komplett gefälschte Sayyid-Identität zuzulegen, zeigt Haykel die Probleme, die entstehen, wenn ein Nicht-Sayyid versucht, in eines Sayyids Identität zu schlüpfen. Anhand eines solchen Betrugsfalls untersucht Haykel die Instrumente und Grenzen der Feststellung von Identität und Herkunft im Jemen des 18. Jh. (Haykel 2002 a).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94720/fragment/page=00000020

284/897 bestanden im nördlichen Bergjemen bereits die bis heutige existierenden Stände, allerdings ohne die Sāda. Die Zugehörigkeit zu diesen Ständen wurde neben der Geburt und durch Beruf und (Land-) Besitz bestimmt, so daß unter Umständen ein Statuswechsel möglich war. Die Sāda verhielten sich aus zwei Gründen zu dieser Struktur gegenläufig: Erstens war ihre Standeszugehörigkeit ausschließlich durch ihre Geburt bestimmt und konnte nicht verloren oder erworben werden. Zweitens konnten und haben sie mit Ausnahme der am wenigsten geachteten Tätigkeiten, wie Metzger, Friseur, Kaffee- oder Badehausbetreiber, alle Berufe ausgeübt. Damit lagen sie quer zur herkömmlichen Sozialstratifikation, die sich neben Genealogie (wo die Sāda einen eigenen Stand bildeten) durch Besitz und Beruf (wo sie an nahezu allen Ständen teilhatten) bestimmte. Sie stellen im heutigen Jemen weniger als fünf Prozent der insgesamt auf ca. 17 Millionen Menschen geschätzten Bevölkerung. (vom Bruck 1998, S. 268 f.)[5]

Im Verlauf der Arbeit werde ich die Begriffe "Stand" und "Gruppe" benutzen. Zur Beschreibung der Gesellschaftsstruktur des Nordjemen wurden verschiedene Terminologien bemüht, ich schließe mich dort, wo ich über verschiedene Bevölkerungsgruppen und deren Beziehungen zueinander aufgrund von Genealogie und Beruf schreibe, Dreschs Einteilung in "Stände" (engl. "estates") an. (vgl. Dresch 1993, S. 117 f.) In Beschreibungen, die vom Selbstverständnis der Handelnden ausgehen, verwende ich den Begriff "Gruppe". Gegenüber dem "Stand", bei dem die Träger gemeinsamer Merkmale von außen identifiziert werden können, wird die Gemeinsamkeit der eigenen "Gruppe" durch die empfundene

[5] Für weitere demographische Daten zum Jemen siehe Bakzis 2002.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94720/fragment/page=00000021

Zugehörigkeit und darauf basierendes gemeinsames Handeln und in Abgrenzung gegen eine Fremdgruppe bestimmt. (zu *in-group – out-group* vgl. Kehrer 1993, S. 53 f.) In der Darstellung der empirischen Forschungsergebnisse differenziere ich innerhalb der Sāda zwischen verschiedenen "Gruppierungen". Diese sind Unterteilungen anhand von beruflicher Position, Ausbildung und gesellschaftspolitischer Gestaltungsmacht. Als Differenzierung, die auf von außen herangetragenen Kriterien beruht, ist die "Gruppierung" strukturell den "Ständen" näher als der "Gruppe". Sie faßt aber auch Individuen zusammen, die aufgrund biographischer Parallelen gemeinsame handlungsleitende und perspektivenbestimmende Positionen einnehmen. Der Einteilung in "Gruppierungen" entspricht keine Selbstwahrnehmung, sie sind analytische Kategorien der Theoriebildung.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94720/fragment/page=00000022

Teil 1: Methodologie

Die Arbeit ist eine qualitative Bestandsaufnahme und Systematisierung unterschiedlicher gegenwärtiger Gruppierungen innerhalb der Sāda und ihrer Gesellschaftssicht vor dem Hintergrund ihrer Erfahrungen. Sie basiert auf Literaturstudien und einem zweimonatigen Forschungsaufenthalt im Jemen. Zur Erschließung dieses Komplexes ist eine Methode nötig, die vielfältigen Anforderungen zu entsprechen hat. Sie muß in der Lage sein, Literatur und Empirie, Geschichte und Gegenwart sowie Gesellschaft und Individuum in ihren jeweiligen Wechselwirkungen zu erfassen. Quellen, Zeitrahmen und Gegenstand der Untersuchung sollen gemeinsam zu einem Bild zusammengefügt werden, das der Komplexität gesellschaftlicher Prozesse gerecht wird und dabei plausibel den aktuellen Stand der Gesellschaftsbetrachtung nachvollziehbar macht. "Das 'Andere' der Sozialwissenschaft ist [...] ein sich ständig selbst methodisch generierendes und strukturierendes Phänomen. Aus diesem Grund liegt der Ethnographie – wie auch einigen anderen qualitativen Verfahren – das Postulat zugrunde, daß der Methodenzwang primär vom Gegenstand und nicht von der Disziplin ausgehen muß." (Amann 1998a, S. 19)

Über Wirklichkeit in ihrer Überkomplexität kann keine wissenschaftliche Theorie eine umfassende und befriedigende Aussage machen. Die dargestellten Strukturen können die "Realität" daher nicht abbilden, sondern korrespondieren mit ihr. Ich mußte deshalb während des gesamten Forschungsverlaufs berücksichtigen, daß die Theorien und Strukturen erst vor meinem wissenschaftlichen Auge durch die Kommunikation zwischen mir und meinem Forschungsgegenstand im Fortschreiten der Arbeit entstanden. Das heißt selbstverständlich nicht, daß

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94720/fragment/page=00000023

die Arbeit unabhängig von der beforschten Wirklichkeit ist, sozusagen über den Wassern schwebt. Es bedeutet im Gegenteil, daß ich als Forscher mich als Teil der Wirklichkeit sehen muß und nicht beanspruchen kann, eine objektive Außenperspektive einzunehmen. Diese Annahme hat weitreichende Konsequenzen für den epistemologischen Status. Diese Konsequenzen werden im Kapitel "1. Zum Verhältnis von wissenschaftlicher Theorie und empirischer Welt" dargelegt, ebenso wird dort auch beschrieben, welche Berücksichtigung diese in der Wahl und Anwendung der Methode finden. Neben dem weiteren Rahmen, in dem die Arbeit sich situiert, ist aber auch die Datenerhebung im Feld und der Prozeß der Theorieentwicklung von der Wechselwirkung zwischen Forschendem und Forschungsgegenstand betroffen. Die von mir gewählte Methode verbindet die Datenerhebung mit der Theorieentwicklung, so daß beide aufeinander reagieren können. Im Kapitel "2. Die Datenerzeugung im Feld und die Entstehung einer Theorie" stelle ich die dafür handlungsleitenden Maximen dar. [1]

[1] Meine Methodenkombination ist ein versuchter Ausweg aus der "Krise der Repräsentation" der Ethnographie (Kohl 2000, S. 123; Flick 2000a, S. 27; Denzin 1998a, S. 19 ff), die im Authentizitätsproblem der klassischen ethnologischen Feldforschung und deren (Selbst-)Darstellung (Stagl 1985, S. 294 ff.) kulminiert. Zu Beiträgen der Ethnologie, die in der Folge der Krise auf die methodologischen Entwicklungen in den qualitativen Sozialwissenschaften eingehen, vgl. Berg 1993, Amann 1997, Knoblauch 1996. Zu einer dementsprechenden, exemplarischen Kritik an einer der Ikonen neuerer Anthropologie, Clifford Geertz (1987) und seiner „Dichten Beschreibung", vgl. Gottowik 1997 und Wolff 1992. Für die gegenwärtige Religionswissenschaft lese man von Stuckrad 2003, wo er grundlegende Positionen einer "Discursive Study of Religion", der auch ich mich verpflichtet fühle, darlegt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94720/fragment/page=00000024

1. Zum Verhältnis von wissenschaftlicher Theorie und empirischer Welt

Der allgemeine kultur- und erkenntnistheoretische Rahmen der Arbeit muß zum einen die Prozeßhaftigkeit der betrachteten sozialen Phänomene und die Bestimmung des Diskurses durch die beteiligten Akteure während des Forschungsaufenthaltes berücksichtigen. Zum anderen besteht durch die kulturellen Unterschiede zwischen mir, dem deutschen Studenten, und meinem Forschungsgegenstand, einer Bevölkerungsgruppe des Jemen, eine Fremdheit, die spontanes gegenseitiges Verstehen verhindert. Der Symbolische Interaktionismus betrachtet Gesellschaft als diskursives System, in dem der Forschende Teil der Interaktion ist, und stellt so für meine Untersuchung den adäquaten kulturtheoretischen Rahmen. Die erkenntnistheoretischen Überlegungen zur ethnologischen Feldforschung berücksichtigen in besonderem Maße die kulturelle Fremdheit der Forschenden zu ihrem Gegenstand. Durch die Verbindung beider Ansätze versuche ich den Problemen einer qualitativen sozialwissenschaftlichen Untersuchung in einer fremden Kultur gerecht zu werden.

1.1. Symbolischer Interaktionismus (nach N. K. Denzin)

Der Symbolische Interaktionismus, als "soziologische und sozialpsychologische Perspektive", steckt den Rahmen ab, in dem die wissenschaftliche Arbeit und die empirische Welt zueinander stehen. (Denzin 2000, S. 136) Symbolische Interaktionisten beschäftigen sich in ihren Darstellungen und Berichten mit autopoietischen, diskursiven

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94720/fragment/page=00000025

Systemen, bei denen sich nicht die Frage nach wahr oder falsch stellt, sondern vielmehr danach, wie in den Systemen die Definitionsmacht darüber verhandelt wird. (vgl. Denzin 2000, S. 145)

Die Geschichte des Symbolischen Interaktionismus ist lang und wechselhaft. In seiner aktuellen Ausprägung gibt es eine starke Affinität zu postmodernen Perspektiven der Sozialwissenschaft. Denzin listet Praktiken auf, die den Interaktionismus charakterisieren und von anderen Perspektiven unterscheiden. Die interaktionistische Perspektive lehnt demnach allgemeine, natur- oder wirtschaftswissenschaftliche, ahistorische, objektivierende, quantifizierende Theorien, die die biographische Erfahrung der Menschen ignorieren, ab. Statt dessen legt sie großen Wert auf die Frage nach dem Wie von lokalen Abläufen, die durch das Leben und Handeln der Menschen erzeugt werden. Dabei geht sie weitgehend vom Verständnis Herbert Blumers aus, einem Schüler Georg Herbert Meads: "Menschen handeln 'Dingen'[1] gegenüber auf der Grundlage der Bedeutungen, die diese 'Dinge' für sie haben. [...] Die Bedeutung solcher 'Dinge' entsteht oder ist abgeleitet aus der sozialen Interaktion, die Menschen mit anderen Mitmenschen eingehen. [...] Diese Bedeutungen werden in einem interpretativen Prozeß, den die Personen in ihrer Auseinandersetzung mit den ihnen begegnenden 'Dingen' eingehen, benutzt, gehandhabt und abgeändert." (Blumer 1973, S. 81, zit. nach Froschauer 1998, S. 13 f.) Durch diese Interaktion erzeugen und konstituieren sich Menschen ihr soziales und kulturelles Umfeld, in dem sie leben. Im Kontext des Sinnerzeugens und -verstehens, das durch Kommunikation vermittelt wird, spielt die Sprache eine besondere Rolle. (vgl. Graumann 1991, S. 71 f.)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94720/fragment/page=00000026

Bei der Erforschung der empirischen Welt vertritt der Symbolische Interaktionismus einen wirklichkeitsverbundenen Ansatz. Datenerhebung und Theorieentwicklung finden nicht getrennt voneinander statt, sondern die Überprüfung von Hypothesen geschieht "in einem wechselseitigen Rückkopplungsprozeß zwischen dem 'Wissenschaftsverstand' und dem 'naiven Alltagsverstand', die beide gleichermaßen notwendig und für sich allein jeweils unzureichend sind." (Lamnek 1988, S. 46 f.) Die Forderung nach einem Wechsel der Forscherperspektive während des Arbeitsprozesses und der Versuch, den Blickwinkel der Untersuchten einzunehmen, wird von Denzin weitergeführt. Die Sozialwissenschaft ist nun aber selbst Teil des Sinnvermittlungsprozesses, den sie untersucht, so daß die Welt immer schon durch narrative Texte vermittelt und konstruiert ist. Es gibt keine Authentizität, auf die rekurriert werden könnte. "Während die Sozialwissenschaften traditionell die Erfahrung selbst privilegiert haben, begreift man heute, daß kein Leben und keine Erfahrung außerhalb irgendeines Repräsentationssystems gelebt werden kann." (Denzin 2000, S. 146). In dieser Denkrichtung bleibt qualitative Forschung immer und zwangsläufig der Text des Autors, der in seiner Perspektive verhaftet ist. Es kann daher keine objektiven Beschreibungen geben. Der Autor wie sein Text sind im untersuchten Repräsentationssystem positioniert und dadurch aktiver Teil der Verhandlung über Bedeutung. "Qualitative Forschung ist, wie Kunst, immer politisch." (Denzin 2000, S. 147)[2]

---

[1] "Dinge" bezeichnet hier physische Objekte, andere Personen, Einstellungen oder abstrakte Ideen. (Froschauer 1998, S. 13)

[2] Zu Denzins Positionen zu einer zeitgenössischen Ethnographie vgl. Denzin 1997.
Die Kritik am Symbolischen Interaktionismus, er betone zu stark das individuelle Handeln und vernachlässige dagegen strukturelle Notwendigkeiten, bleibt. (vgl. Wacquant 1996, S. 27 f.) Durch die historische Darstellung und die Einbettung der Interviews in den gesellschaftlichen Kontext versuche ich dem in der vorliegenden Arbeit Rechnung zu tragen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94720/fragment/page=00000027

1.2. Methodologische Überlegungen der Ethnologie zum Problem der (kulturellen) Fremdheit

Die Überlegungen der Ethnologie zur Bestimmung ihres Gegenstandes und dessen Erforschung können in die "soziologische und sozialpsychologische Perspektive" des Symbolischen Interaktionismus bruchlos eingebunden werden. Dabei ermöglicht mir die Ethnologie mit ihrem Paradigma, dem Modell der Feldforschung nach Malinowski (Stagl 1985, S. 292), die Berücksichtigung eines weiteren grundlegenden Aspekts meiner Arbeit, des der Fremdheit. (Kohl 2000, S. 26) Der Symbolische Interaktionismus geht davon aus, daß der Forscher selbst Teil des Sinnvermittlungsprozesses der Ethnographie ist. Dieser Sinnvermittlungsprozeß spielt sich auf zwei Ebenen ab. Erstens ist der Forschende Teil des Systems, aus dem er seine Daten gewinnt. Darüber hinaus findet aber beim Verfassen der Arbeit und deren Publikation ein weiterer Sinnvermittlungsprozeß statt, an dem der ursprüngliche Forschungsgegenstand nicht mehr direkt, sondern nur noch in der Vermittlung durch den Forscher mitwirkt. Nach Blumers Verständnis ließe sich sagen, die Personen des ersten Vermittlungsprozesses werden beim Übergang zum zweiten zum 'bedeutungsgeladenen Ding'. Diese Vermittlungsprozesse sind im Fall meiner Arbeit über eine bestimmte Bevölkerungsgruppe des Jemen vom vorgängigen Problem der kulturellen Unterschiedlichkeit gekennzeichnet. Diese Unterschiedlichkeit bestimmt die Sinnvermittlung in so grundlegender Weise, daß ich es für unerläßlich halte, darauf genauer einzugehen.

Wie keine andere Wissenschaft hat sich die Ethnologie um die Begegnung mit dem kulturell Fremden bemüht und sowohl Grundlegendes zum

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94720/fragment/page=00000028

gegenseitigen Verhältnis wie zur Annäherung durch Kommunikation festgehalten. Karl Heinz Kohl bezeichnet die Ethnologie im Titel seines 2000 neuaufgelegten Buches als "die Wissenschaft vom kulturell Fremden" (Kohl 2000). In der näheren Ausführung dessen, was als "fremd" oder "Fremder" Gegenstand des Faches sei, verweist er auf den relationalen Charakter. Im Blick auf die Geschichte der Ethnologie zeige sich, daß "[j]e mehr sich eine bestimmte Lebensgemeinschaft von Menschen von unserer eigenen Kultur unterschied, desto eher schien sie dazu prädestiniert, zum Gegenstand ethnologischer Forschung zu werden" (Kohl 2000, S. 26). Die Begriffe, die man in der Vergangenheit verwandte, um die zu bezeichnen, die da er- oder beforscht wurden, wandelten sich in der Geschichte der Ethnologie. Dabei beinhalteten sie immer auch Aussagen darüber, was sich die Forschenden unter ihrem Gegenstand vorstellten und mit welchen Voraussetzungen sie an ihn herangetreten seien. Die geschichtlichen, aber auch zeitgenössischen Zeugnisse der Ethnographie sagen daher durch ihre Angaben über die Fremden immer auch etwas über ihre Verfasser und deren Zeit aus.[3]

1.2.1. Was bedeutet "fremd"?

Der Begriff der Ethnologie, in seiner Entstehung angelehnt an den Begriff der Geologie, verweist auf die Ethnie, zu deutsch das "Volk"[4]. Darin sei aber schon die Feststellung von der Fremdartigkeit derer enthalten, die

[3] Zum historischen Bild der „Guten Wilden" vgl. Kohl 1986.

[4] Kohl merkt an, daß mit dem Begriff "Volk" zur Klärung nichts gewonnen werde, und verweist auf den relationalen Charakter des ethnologischen Forschungsgegenstandes. (Kohl 2000, S. 27 f.)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94720/fragment/page=00000029

nicht zum eigenen "Volk" gehören. Das (Selbst-)Verständnis von "Volk" ist damit immer schon an die Perspektive des Sprechenden gebunden. "'Fremd' ist relativ zum Standpunkt des Betrachters und graduell verschieden." (Fischer 1998a, S. 14)

"Fremde" sind nach dem Gegenstandsverständnis der Ethnologie also alle, die nicht zum eigenen "Volk" gehören. Der relationale Charakter der Fremdheit läßt sich durch die Aufhebung der Volksgrenze aber nahezu beliebig verschieben. "Für einen Ethnologiestudenten aus Kiel sind Bayern relativ fremder als Niedersachsen, ist die Lebensweise von Rockern in Bremen fremder als [...] die Lebensweise von Medizinstudenten in München." (Fischer 1998a, S. 14) "Fremd" ist daher nicht nur relational definiert, sondern vor allem *ex negativo*. "Fremd" ist "Nicht-Ich" in unterschiedlich eng zu fassender Selbstbestimmung.

Die Reflexion über die Situation, in der sich der Forscher als fremd in der ihm fremden Umgebung erfährt, betrifft nicht nur die Wahrnehmung seiner Umgebung, sondern auch die seiner selbst an dem ihm ungewohnten Ort. Im Konzept der Feldforschung ist es das Ziel, diesen Hiatus zu überwinden. Dazu muß der Forscher Orientierungswissen erwerben, das es ihm ermöglicht, so zu agieren, daß er als Fremder nicht ständig stört und so einen möglichst authentischen Blick auf die aufgesuchte Gesellschaft gewinnt. (Elwert 1994, S. 5 ff.) Idealiter fällt der Forscher ab einem gewissen Punkt seines Aufenthaltes nicht mehr als Fremder auf. Je mehr die Forschung voranschreitet, um so mehr wird der Forscher sich an seine Umgebung gewöhnen und umgekehrt. Wenn der Begriff nicht schon vergeben wäre, müßte man von der Aufhebung der Negation "Nicht-Ich" als einem "Ent-fremdungsprozeß" sprechen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94720/fragment/page=00000030

1.2.2. Der Umgang mit dem "Fremden" in der "Fremde"

Während des Aufenthaltes in der untersuchten Gesellschaft erfährt der Forscher, was der oben theoretisch betrachtete Begriff vom "kulturell Fremden" in seiner alltäglichen Wirkung bedeutet. Es ist die Abwesenheit von Vertrautheit und Orientierung, die sich vor allem in den alltäglichen und selbstverständlich erscheinenden Dingen äußert.[5] Damit wird auf zwei Aspekte verwiesen, die die Feldforschung maßgeblich kennzeichnen. Zum einen ist es die Lücke, der Spalt oder Mangel an geteiltem Orientierungswissen[6], der zwischen dem Forscher und seinem Umfeld besteht. Zum anderen zeigt sich dieses Fremdsein am deutlichsten in den Situationen, die eigentlich am wenigsten Beachtung erfahren und am wenigsten thematisiert werden, in konflikthaften Alltagssituationen. Georg Elwert sieht in der Betrachtung dieser beiden Aspekte den Ansatz zu einer methodologischen Betrachtung des Forschungsaufenthaltes, der allein schon vom zeitlichen Aufwand her weit stärker von Alltag als von herausgehobenen Situationen, wie z. B. dem Interview, bestimmt wird. Elwert geht davon aus, daß die meisten Informationen nicht aus direkten Befragungen gewonnen, sondern daß Glaubwürdigkeitsmodelle mit Hilfe von indirektem Fragen über Alltagskonflikte entwickelt werden.

Elwert geht vom "Hiatus von Erleben und Bericht" (Elwert 1994, S. 9) aus und ist darin, wie er die unaufhebbare Differenz zwischen Forscher und seinem Gegenstand thematisiert, für meine Arbeit besonders geeignet. In der Spannung zwischen der unsystematisiert auf den Forscher treffenden

---

[5] Wer sich erstmals auf einer Toilette wiederfindet, wo er nach Verrichtung nur einen Becher und Wasser vorfindet, wird verstehen, wovon ich spreche.

[6] G. Elwert versteht unter Orientierungswissen handlungsleitendes Wissen, das aber über die realen Handlungsmöglichkeiten hinaus auch Hoffnungen und Ängste thematisiert. Der

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94720/fragment/page=00000031

Wirklichkeit und dem zusammenhängenden System des Berichts sieht Elwert "eine unverschließbare Quelle von Artefakten" (Elwert 1994, S. 9). Ich verstehe Elwert so, daß er das schöpferische Potential der Differenz nicht nur auf das Erleben des Forschers beschränken will, sondern dabei den gesamten Forschungsprozeß miteinbezieht. "Der Wechsel in eine unbekannte Umgebung bringt Orientierungsverlust, Verunsicherung und Desorganisation. Dies teilen die Feldforscher mit Migranten, Berufsanfängern, Frischverheirateten und neueingewiesenen Anstaltsinsassen." (Elwert 1994, S. 10)

Beim Erwerb von Orientierungswissen handelt es sich, so Elwert, vor allem um Enkulturation oder Rollenlernen, das den Fluß der Informationen steuere. Der Begriff der "zweiten Sozialisation" ist (gegen Kohl 2000, S. 112; Fischer 1998b, S. 75 und mit Elwert 1994, S. 5; darin unentschieden: Dammann 1991, S. 44) übertrieben, da der Forscher nicht als *tabula rasa* den Raum betritt, sondern sich konfrontativ mit den ihm unbekannten kulturellen Relevanzmustern auseinandersetzen muß. "Es gehört zur Definition des Feldforschers, daß er nicht zum Einheimischen werden darf" (Stagl 1985, S. 290) und es auch nicht werden kann. Die weitere Enkulturation ermöglicht den Blick auf den Unterschied, während die wissenschaftliche Ausbildung ihn richtet und schärft. Elwert stellt fest, daß wie beim Spracherwerb das Zuordnen und Sortieren dabei weitgehend automatisch stattfindet. Das Bild oder der Blick eines Einheimischen könne dabei natürlich nicht reproduziert werden. Vielmehr werde die Rolle des Feldforschers erst entwickelt.

Die von Elwert hier gezogene Parallele zwischen Spracherwerb und Enkulturation ist in meinem Fall besonders zutreffend, da mein erster

---

Erwerb dieses Wissens geschehe normalerweise unbemerkt und korrespondiere mit dem Begriff

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94720/fragment/page=00000032

Aufenthalt im Jemen von Mai 1997 bis März 1998 vorrangig dem Spracherwerb diente. Ohne Spracherwerb und gleichzeitige Enkulturation während des ersten Aufenthalts wäre der Aufenthalt von zwei Monaten im Jahr 2001 sicher zu kurz gewesen, um einen Einblick in die soziale Lage der Sāda zu gewinnen.

Wenn der Forscher den Zustand mangelnder Orientierung zunehmend überwindet, wirken die Mechanismen von Erwartungshaltungen und Instrumentalisierung. Von seiten des Forschers wird dabei immer eine utopische Erwartungshaltung herangetragen, die sich vor allem aus den eigenen Gesellschaftsverhältnissen speist. Der eigenen Erwartungen gewahr zu werden ist schwierig und kann, wie bei mir, erst viel später stattfinden und natürlich auch über den Aufenthalt hinaus andauern. Insofern ist die Reflexion über den Forschungsgegenstand während des Verfassens der Arbeit nur ein weiterer Schritt beim Aufstöbern eigener Projektionen.

Doch auch von der Seite der Befragten wird der Forscher mit bestimmten Bildern belegt. Das Eintreten des Fremden ermöglicht dem Informanten eine zweiseitige Selbstmystifikation: einerseits gegenüber dem Fremden, der ohne Kenntnisse der sozialen Strukturen auf die Verläßlichkeit der Informationen angewiesen ist. Zum zweiten erwirbt der Informant einen Mittlerstatus zwischen der interessierten Außenwelt (vertreten durch den Forscher) und der eigenen Gesellschaft, so daß er auch den Forscher gegenüber seinem Umfeld vertritt. Elwert bezeichnet das als "Fassade" (Elwert 1994, S. 14 f.). Davon können finanzielle Interessen und Prestigefragen betroffen sein, die die Rolle des Mittlers attraktiver machen können.

---

der Enkulturation. (vgl. Elwert 1994, S. 5 ff.)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94720/fragment/page=00000033

Welchen Gewinn sich die Informanten und Vermittler von ihrer Tätigkeit erhoffen, ist mitunter schwer zu ermitteln. Ich habe meinen Gesprächspartnern keine materiellen Gegenleistungen geboten. Was sie durch ihre Hilfsbereitschaft und Freundlichkeit mir gegenüber gewinnen konnten, außer dem, was ich ihnen versuchte in Gesprächen zurückzugeben, entzieht sich meiner Kenntnis. Jemeniten, und insbesondere die gebildete Oberschicht, haben aber ein generell positives und aufgeschlossenes Verhältnis zu Wissenschaft und Forschung. Ohne meine Arbeit überbewerten zu wollen, besteht auch die Möglichkeit, daß die Sāda, die sich mir gegenüber zu ihrer schwierigen Situation äußerten, Bestätigung durch mein Interesse erfahren haben.

1.3. Exkurs: Ethnologische Erkenntnistheorie *ex negativo*

Der Spalt zwischen 'fremd' und 'eigen' läßt sich ebensowenig schließen wie der zwischen Erleben und Bericht, Anspruch und Umsetzung. Er ist vielmehr die Quelle, die ethnologisches Arbeiten ermöglicht. Durch die von Kohl festgestellte Problematik des Ethnologen als Quelle und gleichzeitiger Interpret verlagert sich die Differenz in den Forscher hinein. Sie entzieht sich aber damit nicht einer wissenschaftlichen Betrachtung. Wenngleich die epistemologischen Probleme erheblich sind und bis heute weithin zu bestehen scheinen, lassen sich doch wissenschaftliche Ansätze finden, Brücken über diese Schlucht zu schlagen. Rüdiger Dammann hat den in der deutschsprachigen Ethnologie selten gewagten Versuch unternommen, die Feldforschung auf epistemologische Füße zu stellen. (Dammann 1991) Er geht vom notwendig ego- bzw. eurozentrischen Blick

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94720/fragment/page=00000034

der Wissenschaft aus, den er methodisch brechen will. Dabei betont er, daß es keinen objektiven Blick auf den Untersuchungsgegenstand geben kann und daß sich dieser stets auch unter dem Blick des Forschers verändert. Er macht aus dem Problem der Doppelfunktion des Ethnologen als Quelle und Quelleninterpret (vgl. Kohl 2000, S. 106) eine Methode, wenn er den Dialog zwischen den beiden Seiten des Forschungsprozesses betont. Gegen die positivistische Datenerhebung und die hermeneutische Einbettung des Gegenstandes in seinen Kontext entwickelt er eine heuristische Methodologie, die die dialogische Form des Fragens nach dem Gegenstand betont. "Erfahrungen [der Veränderung; M. W.] in diesem universellen Sinne beruhen stets auf dem Erleben einer Dualität, einer Differenz zwischen dem Ich und der Umwelt, zwischen Eigenem und Fremdem, zwischen Altem und Neuem." (Dammann 1991, S. 308) Explizit verabschiedet er sich von einem "absoluten" Wahrheitsanspruch zugunsten eines "relationalen".

Positiven oder gar positivistischen Bestimmungen des Gegenstandes der Ethnologie und ihrer Methode wird aus dieser Perspektive kein Raum gegeben. Die Bestimmung *ex negativo* ("Nicht-Ich") bleibt konstitutiv. Indem die Position und Bedingungen des Forschenden und deren Konsequenzen im gesamten Geflecht von Forscher, Gegenstand, Phänomengenese, Interpretation und Verschriftlichung reflektiert werden, wird nach meinem Verständnis nicht nur der Spalt aufgezeigt, sondern auch, wie der Bogen darüber konstruiert werden kann. "Gerade das übergeordnete Telos der Forschung (sei es die Koinzidenz von Gedanken und Tatsachen, sei es vollständige Transparenz einer Struktur, einer Kultur oder eines Individuums, sei es gar der 'ideale Diskurs'), so unverzichtbar es als 'regulatives Prinzip' (Ernst Mach) jeder Wissenschaft auch sei, läßt sich in einem endlichen bzw. endgültigen Sinne niemals einholen, sondern

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94720/fragment/page=00000035

immer nur annäherungsweise, 'approximativ' (Schleiermacher) realisieren."
(Dammann 1991, S. 309)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94720/fragment/page=00000036

2. Zur Datenerzeugung im Feld und der Entstehung einer Theorie

Da ich bei meiner Arbeit nicht von einer Theorie, sondern nur von einem konstatierten Phänomen und den daraus gefolgerten Fragen ausging, bestand die Notwendigkeit, selbst relativ schnell einen theoretischen Ansatz entwickeln und diesen während des Feldaufenthaltes weiterverfolgen zu müssen. Da sich die Thematisierung von "Sāda" in der qua Postulat egalitären Gesellschaft von Anfang an als schwierig erwies, konnte ich meine Untersuchung nicht mit standardisierten Interviews durchführen. Ich wählte daher zur Gewinnung und Systematisierung der empirischen Daten eine Kombination aus Grounded Theory (siehe Teil 1, Kapitel 2.1.) und der teilnehmenden Beobachtung, wie sie aus der Ethnologie bekannt ist. Die Methode der teilnehmenden Beobachtung mit mehreren längeren Einzel- wie Gruppengesprächen erwies sich als zweckmäßige Lösung, da mir reguläre Interviews, wie sie in den Handbüchern zur Grounded Theory (z. B. Strauss 1991) vorausgesetzt werden, nicht möglich waren. Somit konnte ich auch scheinbar banalen Alltagssituationen ihren Informationsgehalt entlocken, der ansonsten unbeachtet geblieben wäre. Durch diese Methodenkombination wurde zum einen gewährleistet, daß ich eine große Fülle an Informationen sammelte, zum anderen konnte ich durch die schnelle Theorieentwicklung bei Anwendung der Methode der Grounded Theory erkennen, welcher weitere Forschungsverlauf möglichst konstruktiv zu verfolgen und wie die Erhebung von 'unnötigen' Daten weitgehend zu vermeiden wäre.

Die Erhebung war eingebettet in das alltägliche Leben im Jemen. In den nachmittäglichen Treffen der Männer zum Gespräch und Qat-Kauen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94720/fragment/page=00000037

konnte ich "teilnehmend beobachten" und, so es möglich war, Gespräche mit ausgewählten Partnern oder in der Gruppe über die mich beschäftigenden Fragen führen. Ich versuchte mich, soweit es die Enkulturation zuließ, den Gebräuchen einer Qat-Sitzung anzupassen. (siehe Teil 3, Kapitel 1.2.) Um als Gesprächspartner ernst genommen zu werden, war es nötig, Vertrautheit mit den Umgangsformen und grundlegende Kenntnisse über den Jemen zu zeigen. Darüber hinaus provozierte ich (nur zum Teil absichtlich und bewußt) Irritationen, indem ich 'unpopuläre' Geschichtsinterpretationen äußerte. Die Reaktionen und Richtigstellungen meiner Gesprächspartner vermittelten mir Einsichten, die normalerweise nie erwähnt worden wären, weil sie für selbstverständlich gehalten werden. (vgl. Elwert 1994, S. 7 f.) Entsprechend sind Nichterklärungen und Themenvermeidung Befunde, die im Verfahren der "Relevanzaufspürung" nutzbar gemacht werden konnten. (Amann 1997a, S. 19 f.) Aufgrund der Brisanz meines Themas war es mir oftmals nicht möglich, direkte Auskünfte zu erhalten, so daß ich aus Richtigstellungen und Themenvermeidungen fast ebensoviel erfuhr wie aus direkten Aussagen.

2.1. Grounded Theory (nach A. Strauss)

Wie der Symbolische Interaktionismus läßt sich auch die Grounded Theory nicht auf eine einzelne Schule oder Richtung beschränken. Sie findet in vielen Bereichen ihre Anwendung, so etwa in Soziologie, Psychologie, Gesundheitswesen, Krankenpflege und Erziehungswissenschaften. In der Grounded Theory werden eine Reihe von Leitlinien formuliert, mit deren

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94720/fragment/page=00000038

Hilfe unterschiedliche Materialien qualitativ analysiert werden können. (Strauss 1991, S. 25)

Auf methodologischer Ebene folgt die Methode der Grounded Theory dem Pragmatismus, der von vier Grundbegriffen geleitet wird: Interaktion, Zeitlichkeit, Prozeßhaftigkeit und Strukturiertheit. (vgl. Hildenbrand 2000, S. 32 f.) Dabei wird davon ausgegangen, daß zwischen dem Forscher und dem Gegenstand eine Interaktion besteht, die den Forschungsprozeß in seinem Verlauf bestimmt. Das Feld der beobachteten Interaktion bewegt sich zwischen den strukturellen Bedingungen des Handelns und den eigenen Wahlmöglichkeiten und Entscheidungen. Das gilt sowohl für den Forschungsgegenstand wie auch für den Forscher. Darin, wie sich beide in der Auseinandersetzung formen und verändern, entsteht eine gewisse Nähe zwischen künstlerischem und wissenschaftlichem Arbeiten. Mit anderen Worten kann man auch von zwei Schlüsselthemen sprechen: 1. Die Betonung des *Wandels* trägt der Prozeßhaftigkeit sozialer Interaktion Rechnung. 2. Der Determinismus wird weder überhöht noch völlig abgelehnt. Es wird versucht, die strukturellen Rahmenbedingungen zu bedenken, die gewisse Handlungen wahrscheinlicher machen als andere, es wird aber auch nicht vergessen, daß es Menschen und ihre Entscheidungen sind, die Geschichte machen, nicht Determinanten der Geschichte, sei es Klasse, Evolution oder ähnliches.

Neben diesen Grundlagen, die die Nähe der Grounded Theory zum Symbolischen Interaktionismus zeigen, sind es vor allem die methodischen Voraussetzungen und der Ablauf der Untersuchung, die diese Theorie für meine Arbeit geeignet machen. Prinzipiell gibt es zwei Möglichkeiten, mit der Grounded Theory zu beginnen. Entweder geht man von empirischen Daten oder einer Theorie aus, oder es ist lediglich ein grobes Thema bekannt, aus dem die Daten und Theorien erst gewonnen werden müssen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94720/fragment/page=00000039

Letzteres ist bei meiner Untersuchung der Fall, wo ich vom Phänomen des Sonderstatus der Sāda in der nachrevolutionären Republik Jemen ausgehe.

In der herkömmlichen sozialwissenschaftlichen Forschung wird eine Theorie vorangestellt, die dann anhand der erhobenen Daten verifiziert oder falsifiziert wird. In der Grounded Theory dagegen werden die Forschungsabschnitte ständig miteinander kombiniert und untereinander ausgetauscht. Der Forscher gestaltet dabei die vorläufigen Theorien und Fragen an das Feld in jedem Schritt neu und ordnet dabei das erhobene Material. Dabei rekurriert er ebenso auf die untersuchten Daten wie auf sein damit verbundenes Kontextwissen, das auch die Kenntnis der Fachliteratur umfaßt. (Strauss 1991, S 53 ff., 59) Durch die laufende Rückkopplung des neu erhobenen Materials mit den zuvor erhobenen Daten bilden sich dann 'unter den Augen' des Forschers sogenannte Kategorien heraus. Kategorien sind ein Analyseinstrument, das der Forscher aufgrund von Indikatoren für ein Phänomen aus dem Material entwickelt. So entsteht bei Fortdauer der Untersuchung ein immer dichteres Netz von Informationen, und dem Forscher erschließen sich durch die erhobenen Daten und das Kontextwissen Zusammenhänge, die in Kategorien systematisiert und dann zu Theorien zusammengefaßt und dabei abstrahiert werden. In dem, wie sich vor dem Forscher das Material ordnet, findet sich der künstlerisch-kreative Anteil in der Arbeit. "Der Forschungsprozess leitet den Forscher, alle potenziell lohnenden Wege zum Verstehen zu gehen." (Corbin/Strauss, zit. nach Hildenbrand 2000, S. 33) Die Auswahl der Daten, die als nächste erhoben werden sollen, richtet sich also nach dem Stand der Untersuchung. Der Forscher entscheidet nach den sich im Material entwickelnden Kategorien und Theorien, welche Personengruppen oder Handlungen im weiteren Zentrum seiner

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94720/fragment/page=00000040

Aufmerksamkeit stehen. "Demzufolge wird dieser Prozeß der Datenerhebung durch die sich entwickelnde Theorie *kontrolliert*." (Strauss 1991, S. 70, kursiv im Original) Diese Vorgehensweise bei der Datenerhebung wird 'Theoretical Sampling' genannt und ist, wenngleich sie vom Forscher ein großes Gespür für den weiteren Verlauf der Arbeit verlangt, geeignet, um eine Theorie effizient weiterzuentwickeln. Die entwickelte Theorie muß dabei keineswegs konsistent sein, wichtiger ist es, die Variabilität des Phänomens darzustellen. (vgl. Corbin 1990, S. 423)[1]

Im Fall meiner Untersuchung bildeten sich beispielsweise die Offenheit des Befragten und die Befragungssituation als Kategorien heraus. Mit den Kategorien der Offenheit und der Befragungssituation konnte ich das Phänomen strukturieren, daß das Selbstverständnis der Sāda fast ausschließlich untereinander besprochen wird. Im weiteren Verlauf meiner Arbeit konnte ich diese Kategorien auf die sie bestimmenden Faktoren untersuchen sowie die sozialen Umstände herausarbeiten, auf die sie verweisen. Eine weitere Kategorie entwickelte sich, als ich bemerkte, daß der soziale Rang und die berufliche Position der Familie vor der Revolution einen maßgeblichen Einfluß auf die Beurteilung des Imamats und der Republik zur Folge hatten. Es fanden sich Faktoren wie Bildung, politische Gestaltungsmacht etc., die eine Kategorisierung der befragten Sāda

---

[1] Schrieb Lamnek 1988, daß „die Konzeption von Glaser und Strauss wichtige Fragen unbeantwortet läßt bzw. neue Probleme aufwirft" (Lamnek 1988, S. 123), bemerkte Wiedemann 1991: „Die Grounded Theory gehört zu den derzeit wohl mit am besten ausgearbeiteten qualitativen Forschungsstrategien." (Wiedemann 1991, S. 444). Im Jahr 2000 gehörte sie zum festen Bestand des methodologischen Diskurses in Deutschland (vgl. Hildenbrand 2000, S. 41). Am weitesten scheint sich die Richtung um Norman K. Denzin vom Vorwurf der "weichen Wissenschaft" freigemacht zu haben, was ihm auch massive Kritik eintrug. (vgl. Denzin 2000, S. 148 f.)

Beachtet man neben der Primärliteratur auch die vielfältige Sekundärliteratur, wird die Debatte um die 'richtige' Interpretation und Umsetzung der Grounded Theory überaus breit. Für eine weitere Betrachtung siehe Corbin 1990; Flick 1991, 1996, 2000; Kelle 1994, 1996; Lamnek 1988.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94720/fragment/page=00000041

ermöglichten. Inwieweit bestimmte Gruppenkonstellationen und Bekanntschaftsgrade Gespräche über die Rolle und das Selbstverständnis der Sāda ermöglichten und auf welche gesamtgesellschaftliche Stimmung damit verwiesen wird, werde ich im dritten Teil darstellen. Die Struktur des dritten Teils, in dem die Ergebnisse der empirischen Untersuchung dargestellt werden, spiegelt so den Endstand der Kategorisierung und Theoriebildung meines Studienaufenthaltes im Jemen wider.

2.2. Exkurs: Schlußfolgern durch Abduktion

Die zwei stärksten Vorzüge der Grounded Theory liegen darin, lediglich von einem einzigen Phänomen auszugehen und dabei selbst Kategorien entwerfen zu können. Darin liegt ihre hervorragende Eignung für meine Studie. Die klassischen Formen des Schlußfolgerns, Induktion und Deduktion, sind aber kaum in der Lage, von nur einem einzigen Phänomen ausgehend, eine Theorie zu entwickeln. Auch läßt sich mit ihnen im strengen Sinn kaum eine Innovation begründen. Der kreative und künstlerische Anteil einer sozialwissenschaftlichen Arbeit ist mit ihnen nicht gewährleistet. Woher hätte ich meine Kategorisierung durch Gesprächsbereitschaft oder -vermeidung gewinnen sollen, wenn die Kategorie zu Beginn meiner Arbeit noch nicht bestand? Wie hätte ich die Gruppierungen und die sie bestimmenden Faktoren als Analyseinstrument nutzen können? Ich erkannte die Ordnungsmuster so, wie sie beim Erarbeiten des Materials emergierten. Abduktion ist der Versuch, diesen "Aha-Effekt" wissenschaftlich zu fassen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94720/fragment/page=00000042

"Deduction proves that something *must* be; Induction shows that something *actually* is operative; Abduction merely suggests that something *may* be." (Peirce 1934, zit. nach Hildenbrand 1991, S. 258)

Während der fortschreitenden Datenerhebung sollen sich in der Grounded Theory beim ständigen Betrachten und Reorganisieren des erhobenen Materials die Kategorien wie von selbst vor den Augen des Forschers formieren. Strauss legt aber immer wieder allergrößten Wert darauf, daß die Methode lernbar ist. "Gute Forschungsarbeit kann vermittelt und erlernt werden: Sie wird einem nicht in die Wiege gelegt." (Strauss 1991, S. 39) "Wissenschaftliche Theorien müssen zuerst entworfen, dann ausgearbeitet, dann überprüft werden." (Strauss 1991, S. 37) Die Begriffe dafür sind Induktion, Deduktion und Verifikation. Strauss erwähnt das Verfahren des Schlußfolgerns nach Peirce, die Abduktion, nur kurz, geht aber nicht weiter darauf ein. Inwieweit die Grounded Theory ein ausschließlich induktives Verfahren ist oder nicht, ist strittig. (pro: Kelle 1994, S. 169; contra: Hildenbrand 2000, S. 33 f.)

Folgt man Hildenbrand, dann ist die Abduktion der erste Schritt im Schlußfolgern der Grounded Theory. Die Erkenntnis kommt, wie Peirce sagt, bei der Abduktion wie ein Blitz. Durch nachfolgende Deduktion und Induktion wird die 'Blitzeserkenntnis' dann im weiteren Prozeß validiert. Weniger als daß es sich bei der Abduktion um einen regelgeleiteten Prozeß handelt, speist sich die Attraktivität der Abduktion aus ihrem Erfolg und ihrem praxisnahen Ansatz. Ihre Anwendung soll darin liegen, in der Sozialforschung neues Wissen auf logisch und methodisch gesichertem Wege zu erzeugen, ohne sich dabei in den Tautologien des Positivismus zu verfangen. (Reichertz 2000, S. 277) Wie sich die Kategorien ergeben, so tritt der Blitz der Erkenntnis ein. Derartiges Geschehen ist nicht zu vollziehen oder zu bewirken, man kann paradoxerweise lediglich

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94720/fragment/page=00000043

gegenläufige Strategien zur Herbeiführung verfolgen. Peirce (nach Reichertz 2000) will die Erkenntnis entweder mit Hilfe von Muße, Entspannung und umherschweifenden Gedanken oder mit Angst und großem Handlungsdruck herbeiführen. Diese Situationen sollen helfen, in einem gedanklichen Sprung neue, plausible Kombinationen zu denken. "[A]bduktives Folgern ist eine Haltung gegenüber Daten und gegenüber dem eigenen Wissen: Daten sind ernst zu nehmen, und die Gültigkeit des bislang erarbeiteten Wissens ist einzuklammern." (Reichertz 2000, S. 284)

Die so gewonnenen Typen oder Bilder dienen vor allem der Nützlichkeit im weiteren Forschungsprozeß. "[D]ie abduktiv gefundenen Ordnungen [sind] brauchbare (Re-)Konstruktionen." (Reichertz 2000, S. 285) Im Dreischritt mit der folgenden Deduktion und Induktion, d. h. die Konsequenzen der Erkenntnis ableiten und diese dann im Material wiederfinden, wird eine intersubjektiv aufgebaute und geteilte 'Wahrheit' geschaffen. "In Wahrheit können Menschen niemals unbedingte Gewissheit erreichen. [...] Unfehlbarkeit in wissenschaftlichen Belangen ist für mich unwiderstehlich komisch." (Peirce, zit. nach Reichertz 2000, S. 286)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94720/fragment/page=00000044

TEIL 2: LITERATURSTUDIE

"All who write on Yemen feel we oversimplify."
(Dresch 2000, S. XV)

Die besondere Situation der Sāda, begründet in ihrem religiösen Status, hat durch die Revolution eine fundamentale Veränderung erfahren. Dennoch kann von einer postrevolutionären Säkularisierung keine Rede sein. In dem Maße, wie im Jemen der Blick auf (fast) alle Dinge durch die religiöse bzw. ideologische Perspektive bestimmt wird, ist das Selbst- und Fremdverständnis der Sāda nach wie vor nur in seiner Einbettung in den lokalen Wertekanon zu verstehen. "Kaum irgendwo sonst [...] ist der europäische Diskurs in der Bevölkerung so schwach ausgeprägt wie im nördlichen Jemen." (Stiftl 1998, S. 140) Stiftl schreibt daher völlig zu Recht weiter: "Die Beschäftigung mit jemenitischer Politik [und Geschichte; M. W.] ist in ungewöhnlich hohem Maße eine hermeneutische Arbeit."

Paul Dresch weist in diesem Kontext auf zwei Aspekte hin: In Europa zeige die Betrachtung von sozialen Netzwerken, daß statisch verstandene Termini wie 'Politik' oder 'Wirtschaft' ungenügend sind, um die Geschichte(n) der Menschen zu schreiben. Die Geschichtsschreibung als Mikro- und Sozialgeschichte habe diesem Paradigmenwechsel im Westen längst Rechnung getragen. Doch über diesen Paradigmenwechsel hinaus müsse berücksichtigt werden, daß das Leben im Jemen von noch weit anderen Strukturen und Begriffen bestimmt wird: "The pretence is maintained that everyone knows everyone else or knows someone who potentially knows them and might thus provide an introduction, and that

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94720/fragment/page=00000045

pretence is as effective politically as the claims of, say, the Central Bank." (Dresch 2000, S. XV)

Neben der Funktion, die die Literaturstudie für den Verlauf der Feldforschung hatte, dient sie dazu, den breiteren historischen und gesellschaftlichen Hintergrund zu erhellen. Hierzu gehört ganz grundlegend die schiitische Lehrmeinung der Zaidiyya, die mit den Sāda in den Jemen kam und die ihnen bis vor wenigen Jahrzehnten ihre herausragende Stellung sicherte. Die Zaidiyya ist das verbindende Element zwischen den Sāda und der traditionellen Gesellschaftsstruktur des Jemen.

In der Beschreibung der jemenitischen Gesellschaft zeigt sich ein grundlegendes Problem, denn die Darstellung der Gesellschaft ist von der jeweiligen Perspektive (aus ihr und auf sie) bestimmt. Paul Dresch und Robert B. Serjeant z. B. haben unterschiedliche 'Neigungen', die sich auch in ihren Darstellungen niederschlagen. "We [Dresch und Serjeant; M. W.] have rather different biases toward the material (his toward the sayyids perhaps, mine toward tribesmen)." (Dresch 1993, S. xix)[1] Und so ist jede weitere Darstellung von ihrem *bias* bestimmt. Von diesem Problem sind aber nicht nur westliche Forschende betroffen. Denn jede Bevölkerungsgruppe hat eine teilweise eigene Sicht auf die Gesellschaft und ihre Funktionsweise. "[A]nd each might equally serve as the centre of its own ethnography." (Dresch 1993, S. 117)

Ich habe versucht, diesem Problem Rechnung zu tragen, indem ich an den Stellen, die mir vieldeutig erschienen und für die Betrachtung der Sāda relevant waren, auf die unterschiedlichen Deutungen hingewiesen habe.

[1] Serjeant beschäftigt sich in seinen Arbeiten dort, wo er die Sāda behandelt, vor allem mit den herrschenden Familien bis zur Zeit des Bürgerkrieges. Insofern unterscheidet sich sein

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94720/fragment/page=00000046

Die alternativen Darstellungen erhellen oftmals den Zusammenhang und konterkarieren eine allzu eindeutige Interpretation.

Neben der Einbettung in die historischen und sozialen Rahmenbedingungen ist die folgende Darstellung wichtig, um das geschichtsbasierte Selbstverständnis der Sāda nachvollziehen zu können. Es leitet sich aus der Fortführung ihrer Tradition als Nachfolger des Propheten Muḥammad ab. (vgl. vom Bruck 1993 ff.) Mit der Einwanderung der Sāda wirkten deren große Häuser nicht nur maßgeblich in Politik und Historie, sondern sie bestimmten auch die Historiographie. (vgl. Dresch 1993, S. 158) Die "Geschichte des Jemen" ist in ihrem Verständnis die "Geschichte der Sāda". (vgl. Dresch 1993, S. 176 f.) Die Darstellung der Sāda in der Tradition als religiöse Gelehrte der Zaidiyya und Herrscher schließt aber oft den Teil derer aus, die ohne besonderen politischen Status mit der restlichen jemenitischen Bevölkerung lebten und einen erheblichen Beitrag zur Durchsetzung der Zaidiyya in der Breite der Bevölkerung leisteten. Insbesondere im Kapitel über die Einwanderung und Frühgeschichte der Sāda im Jemen werde ich auf den anderen, meist marginalisierten Teil eingehen. Wo möglich, werde ich also auf die Breite der Sayyid-Tradition eingehen, ansonsten aber bleibe ich bei der Darstellung der Sāda, die die Historie und die Historiographie bestimmt haben.

Gegenstand etwas von meinem, da ich ebensoviel Gewicht auf die Beschreibung der Sāda jenseits der Herrschaftselite lege.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94720/fragment/page=00000047

1. Die Gesellschaftsstruktur des Nordjemen

Die Gesellschaft des nördlichen Bergjemen mit Ṣanʿā', dem politischen und wirtschaftlichen Zentrum, ist in mehrere Gruppen aufgespalten. Die Gesellschaftssegmente sind in einer hierarchischen Struktur zueinander angeordnet. In seiner Untersuchung zur Stadt Menākha im Ḥarāz-Gebirge, westlich von Ṣanʿā', schreibt Thomas Gerholm, die Gesellschaftsstruktur des Jemen habe schon zu Zeiten der frühesten Reiseberichte das Interesse auf sich gezogen. Er bezeichnet die Segmente als "categories of hierarchical cleavages" (Gerholm 1977, S. 102) und zeigt in seinem historischen Befund sowohl die Wandlungen in der Einteilung der Gesellschaft wie in der Benennung der einzelnen Teile.

Gerholm wählt als Bezeichnung für die Einteilung der Gesellschaft "categorie" (Gerholm 1977, S. 107), Dresch "estates" (Dresch 1993, S. 117). Beide werden durch eine Kombination von Erwerbstätigkeit und Abstammung definiert. Die Gesellschaftsstrukturen werden von der tribalen Sicht bestimmt. "The categories that every Harazi [Bewohner des Ḥarāz-Gebirges; M. W.] would use in describing his society derive mainly from a tribal universe dominated by concepts of honor and strength." (Gerholm 1977, S. 102) Gerholm übernimmt wie Paul Dresch (1993) die dominierende Perspektive der Stammesangehörigen. Diese unterscheiden die Gesellschaft in "Beschützer", welche sie selbst sind, und "Beschützte" bzw. "Jirān" ("Nachbarn"), denen die anderen Stände ("estates") zugeordnet werden. Die "Beschützer" bestehen nur aus dem Stand der Qabā'il ("Stammesangehörige", Sing. Qabīlī). Die "Beschützten" umfassen drei Stände: die Ḍuʿafāʾ (die "Schwachen", Sing. Ḍaʿīf) oder Nuqqāṣ ("Minderen", Sing. Nāqiṣ), die Quḍā' (die "Richter", Sing. "Qāḍī") und die

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94720/fragment/page=00000049

Sāda (die "Edlen Herren", Sing. Sayyid). Während Ḍuʿafā als defizitär und schwach betrachtet werden und daher in der sozialen Hierarchie unter den Qabā'il rangieren, steht den Quḍā' und Sāda als religiös Gelehrten Ehre und Respekt zu. Sie fühlen sich oftmals den Qabā'il überlegen.[1]

Den Kern dieser Struktur bildet der Stamm.[2] Es ist nach Gerholms Ansicht (Gerholm 1977, S. 107) nicht sinnvoll, einen jemenitischen Stamm nach den gleichen genealogischen Mustern zu betrachten, wie es für nordarabische Stämme angebracht ist. Statt dessen schlägt er ein territoriales Prinzip vor, dem Dresch, wenngleich deutlich differenzierter und stärker prozessual orientiert, ebenfalls folgt. Diese Darstellung der Gesellschaft trifft ursprünglich auf den Raum außerhalb der Städte zu. Doch auch die Beschreibung der Gesellschaftsstruktur innerhalb der Städte orientiert sich an den Begriffen der ländlichen Qabā'il. Gerholm schreibt zu seiner Studie in der Stadt Menākha: "To study the 'arab in Manakha, then is to study the uses of the tribal idiom in a non-tribal context."[3] (Gerholm 1977, S. 142) "al-ʿArab" ist eine Gruppenbezeichnung, die im tribalen Vokabular und Kontext nicht auftaucht und Stadtbewohner bezeichnen kann. Die auch im Jemen zu verzeichnende Verstädterung erschwert die Anwendung des tribalen Idioms zunehmend.

---

[1] Ich habe diese Sicht immer nur von Qabā'il selbst vermittelt bekommen. Wenn es auch wahrscheinlich keine annähernd so kohärente Selbst- und Gesellschaftsbeschreibung wie die der Qabā'il gibt, sollte man doch das Zitat im Hinterkopf behalten: „The layering of different constructions of continuity in complex societies is itself equivalent to the layering of different social identities." (Dresch 1993, S. 194) Es ist nicht schwer, sich dabei vorzustellen, daß unterschiedliche Konstruktionen von Zeitlichkeit und sozialer Zugehörigkeit auch ein je eigenes Verständnis der Protagonisten und deren Benennung zur Folge haben können.

[2] "Stamm" ist die Übersetzung des arabischen "Qabila", einer territorialen Einheit, die ihren Angehörigen eine Herkunft und somit die Voraussetzung von Ehre vermittelt. (Dresch 1993, S. 75 ff.)

[3] Diese Feststellung kann man verallgemeinern und zum Ausgang aller neueren Untersuchungen zum Nordjemen und somit auch dieser Arbeit machen. Vorbildlich hierfür: Dresch 1995; vom Bruck 1999 b.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94720/fragment/page=00000050

Die hier dargestellte gesellschaftliche Ordnung betrifft eigentlich nur die Südaraber, d. h. die "originären" Jemeniten. Sie bezeichnen sich in Abgrenzung zu den Nordarabern, den "ʿAdnānīs", die sich von ʿAdnān, dem mythischen Stammvater der Nordaraber ableiten, selbst als "Qaḥṭānīs", in Anlehnung an Qaḥṭān, den mythischen Stammvater der Südaraber. Insofern stellen die nachfolgenden Beschreibungen Untergruppen der Qaḥṭānīs dar. Die Sāda sind als nordarabische Einwanderer, wie ich in Teil 2, Kapitel 3 darstellen werde, ʿAdnānīs. Das bedeutet aber nicht, daß alle ʿAdnānīs auch Sāda sind. Dennoch wird der Begriff "ʿAdnānīs" insbesondere in der Polemik gegen die Sāda (vgl. Teil 2, Kapitel 5.3.) ausschließlich auf sie angewandt, um sie als "Fremde" und "Eingewanderte" zu stigmatisieren. Einwanderer, die zwar ʿAdnānīs, aber keine Sāda waren, integrierten sich vollständig in der jemenitischen Gesellschaftsstruktur. Die Sāda und ihre besondere Position innerhalb der nachfolgend dargestellten Gesellschaftsordnung werde ich in Teil 2, Kapitel 4 darstellen.

Das Bekenntnis zu einer der islamischen Lehrmeinungen ist von der mythisch begründeten Herkunftsbezeichnung unabhängig. Nord- wie Südaraber können Zaiditen (und damit Schiiten), Schafiiten oder Wahhabiten (und somit Sunniten) sein. Die hier untersuchten Sāda des Nordjemen sind Zaiditen, im Südjemen leben aber auch schafiitische Sāda.[4] Die Stämme des Nordjemens sind mehrheitlich ebenfalls Zaiditen.

[4] Zum Verhältnis zwischen zaiditischen und schafiiten Sāda vgl. Serjeant 1979, S. 114.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94720/fragment/page=00000051

1.1. Die "Beschützer"

Von der mehrheitlich (von Jemeniten wie von westlichen Forschenden) geteilten Perspektive der Qabā'il (Sing. Qabīlī) sind diese "the backbone of at least the Zaydi part of Yemen" (Gerholm 1977, S. 109). Sie arbeiten auf ihrem Land als freie Bauern. Grundlegend für ihr Selbstverständnis ist der Ehrbegriff.[5] Über ihn werden alle sozialen Beziehungen definiert und ausgehandelt. Wie Dresch (1993, S. 14) und Serjeant (1982 S. 12 f.) immer wieder feststellen, sind Stand und Amt erblich wie auch durch Taten erworben.[6]

"Being a tribesman is as much a work of the imagination as a simple fact to be born with." (Dresch 1993, S. 14) Das Erbe, "the simple fact to be born with", eines Qabīlī besteht aus einer materiellen Komponente und einer abstrakten Idee der Ehrübertragung vom Vor- auf den Nachfahren. Ehre ist bei den nichtnomadisierenden Stämmen des Nordjemens zumindest ideell an den Besitz von Land und dessen Unverletzlichkeit gebunden. Die Unverletzlichkeit ihres Besitzes umfaßt die des (Wohn-) Hauses (arab. bait) als Gebäude sowie die körperliche Unversehrtheit des Hauses im Sinne aller Träger/-innen eines Patronyms. Die Ehre eines Qabīlīs kann, abgesehen von einem persönlichen verbalen oder physischen Angriff, vor allem auf dessen Grund und Boden verletzt werden. Das geschieht z. B. durch Diebstahl oder Beschädigung einer Sache oder durch den Angriff auf eine Person des Haushalts. In einem Wortspiel heißt es, die

---

[5] Ich lasse die unterschiedlichen Ehrbegriffe, wie Dresch sie ausführt (1993, S. 39 ff., 54 ff.) außen vor und beschränke mich auf ihre Gemeinsamkeiten, da sie, wie Dresch schreibt, nicht zu trennen sind, und benutze für die verschiedenen arabischen Termini nur das deutsche Wort "Ehre".

[6] Man beachte hier die Parallelen zu dem von Strothmann postulierten Synergismus bei der zaiditischen Imamatslehre, auf die ich in Teil 2, Kapitel 2.1. eingehen werde.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94720/fragment/page=00000052

Erde, der Boden ist Ehre. Der eine erbliche Fakt liegt also im geerbten Land und Besitz.

Das abstrakte Faktum der Ehre besteht darin, daß die Ehre erblich ist, man kann sogar sagen, die Ehre der Vor- und die der Nachfahren ist dieselbe. Die Ehre einer einzelnen Person umschließt in einem reziproken Verhältnis auch die Ehre aller anderen Mitglieder des Hauses. Das Infragestellen von Vater oder Mutter, "Was ist mit deiner/deinem Mutter/Vater los?", ist eine Beleidigung, die je nach Tonfall und Situation ein derber Scherz oder auch ein ernsthafter Angriff sein kann. (Dresch 1993, S. 43 ff.) Wie die Vorfahren und deren Ehrhaftigkeit Bedingung für die ungebrochene Ehre eines Qabīlī sind, so muß er auch die Ehre der Frauen seines Hauses "schützen" bzw. "kontrollieren", damit diese durch (womöglich sexuelles) Fehlverhalten seine und ihre Ehre nicht verletzen.

Der ererbte Anteil, ein ehrbarer Qabīlī zu sein, bestimmt sich also aus dem Besitz wie aus der daran gebundenen, imaginierten Integrität desselben und seiner assoziierten Mitglieder. Die Verletzung der Ehre geschieht aber nicht durch materiellen Schaden, sondern durch Schmach oder Beleidigung, ist also das, was der Integrität der Ehre an Schaden zugefügt wurde.

"Ehre" ist aber nicht nur ein passiver Begriff von etwas zu Schützendem, sondern bedeutet vor allem die Bereitschaft und Fähigkeit, diesen Schutz auch aktiv, d. h. notfalls mit Waffengewalt, zu leisten. Diese "work of imagination" besteht darin, aufgrund von Handlungen oder der Fähigkeit zum Handeln die imaginierten Grenzen der Ehre aufrechtzuerhalten und zu verteidigen. Die Allgegenwart von Waffen im Jemen ist beredtes Zeugnis der Bereitschaft, Übertretungen zu sühnen. Bis nach der 62er Revolution hatten allein Qabā'il das Recht, die Jambiyya, den jemenitischen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94720/fragment/page=00000053

Krummdolch, zu tragen. Wenngleich diese Waffe heute meist Symbolgehalt hat, wurde und wird sie auch heute noch in Konflikten gezogen "for killing men" (Dresch 1993, S. 42). In der konkreten Funktion von Verteidigung oder Schutz wurde die Jambiyya weitestgehend durch die ebenfalls allgegenwärtigen Schußwaffen abgelöst, in der symbolischen Interaktion ist sie aber nach wie vor von großer Bedeutung. So signalisiert etwa ein Mann, der seine Klinge zerbricht, daß damit seine Ehre gebrochen ist. Ebenso empfiehlt es sich nicht, einem Mann seine Jambiyya abzunehmen, auch nicht im Spaß. Die Abgabe der Jambiyya während eines Konfliktes bedeutet nach traditionellem Stammesrecht ('Urf) bis heute die Unterwerfung unter den Richtspruch des Empfängers.

Der Ehrbegriff dehnt sich aber über die Privatsphäre aus. Ein jemenitisches Sprichwort besagt: "Mein Bruder und ich gegen die Nachbarn, die Nachbarn und ich gegen das Dorf, das Dorf und ich gegen den Rest der Welt."[7] In entsprechender Weise wird die Ehre, die es zu verteidigen gilt, ausgedehnt, je nachdem auf welcher Ebene die Ehrverletzung stattfand. Es können bei einem Konflikt auch mehrere Ebenen betroffen sein. Zum Beispiel wird die Sicherheit der Wege wie des Marktes durch den Stamm gewährleistet, in dessen Territorium sie liegen. Neben dem Markt und den Straßen steht auch die sog. Hijra unter dem Schutz der Stämme. Sie ist ein von religiös Gelehrten bewohntes Territorium, meist außerhalb der Dörfer. (siehe Teil 2, Kapitel 4.3.) Der Stamm steht mit seiner Ehre als Gemeinschaft für die Unverletzlichkeit dieser Räume ein. So kommt es, daß bei einem Konflikt, der auf dem Markt zwischen zwei Männern entsteht und in dessen Verlauf einer von beiden den anderen verletzt, der Täter nicht nur an sein Opfer eine

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94720/fragment/page=00000054

Entschädigung zahlen muß, sondern auch an den Stamm, dessen Hoheitsrecht verletzt wurde. Der Stamm ist die Einheit, die des Qabīlī grundlegende Zugehörigkeit bestimmt. Ein Qabīlī, der aus welchen Gründen auch immer seinen Stamm verlassen muß, verliert zwar nicht zwangsläufig seine gesamte persönliche Ehre, ist aber nicht mehr soziabel und büßt durch den Verlust seiner Stammesidentität insofern auch einen Teil seiner Fähigkeit zur Verteidigung ein. Er kann nicht mehr auf die Unterstützung seines Stammes zurückgreifen. Die Stämme berufen sich vor allem auf ein territoriales Prinzip, nicht auf ein genealogisches, wodurch es prinzipiell möglich wird, in einen neuen Stamm aufgenommen zu werden. Die Verbindung von Boden und Ehre, die eines Mannes Stand in der Gesellschaft bestimmt, wird hier noch einmal deutlicher. Der Stamm wird aber neben dem Territorium durch seine Stammesangehörigen bestimmt, die wiederum dem territorialen wie dem genealogischen Prinzip unterworfen sind, da sie wie ihre Vorfahren als Bauern Land besitzen und bebauen müssen.

Ein Qabīlī zu sein bedeutet auch, die Regeln der Qabiyāla zu befolgen. Die Qabiyāla ist ein Kodex von Verhaltensweisen, der mit dem Gewohnheitsrecht, dem ʿUrf, vergleichbar ist. In ihrem Selbstverständnis sind die Eigenschaften eines Qabīlī vor allem Furchtlosigkeit, Ehrlichkeit, Offenheit und Großzügigkeit.

Das Rechtssystem ist sehr verwoben und komplex, und es bestehen von Stamm zu Stamm Unterschiede. Im traditionellen Stammesrecht wird nach dem Talionsprinzip versucht, ein Gleichgewicht zwischen der Ehrverletzung und der Kompensation zu finden. (Dresch 1993, S. 47 ff.)

---

[7] Zu segmentären Gesellschaften und deren Raumordnung vgl. Sigrist 1979, 1989a,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94720/fragment/page=00000055

Dabei ist nicht nur die symbolische Ordnung wichtig. Denn ein Stamm, der nicht in der Lage ist, die Sicherheit seiner Schutzbefohlenen zu garantieren, läuft Gefahr, das Opfer mächtigerer Stämme zu werden und selbst in den Klientenstatus degradiert zu werden.[8] Da das Gewohnheitsrecht nirgendwo als kodifiziertes Recht aufgezeichnet ist, kann es im Detail nur dort nachgezeichnet werden, wo eine Verletzung auftritt. Die Vielschichtigkeit der sozialen Kontrolle kann dabei besänftigend und sichernd wirken, anderseits birgt sie aber auch die Gefahr einer fortschreitenden Eskalation des Konfliktes. (vgl. Dresch 1993, S. 65 ff.)

Repräsentativ für die Ehre einzelner Sektionen des Stammes oder auch des ganzen Stammes stehen die Shuyūkh (Sing. Shaikh). Auf den verschiedenen Ebenen der tribalen Organisationsstruktur vertreten sie durch ihre persönlichen Fähigkeiten jene, die sie gewählt haben, nach außen und schlichten Streitfälle innerhalb der eigenen Sektion. Mit ihrem materiellen wie immateriellen Vermögen stehen sie als Sprecher und Vermittler für die Interessen ihrer Klientel ein. Die Rolle des Shaikh ist an die Erfüllung dieser Funktion gebunden. Er besitzt über sein Mandat hinaus keine Macht oder Befehlsgewalt. Wird er seiner Funktion als Schlichter nicht gerecht, kann er sein Amt auch wieder verlieren. Shuyūkh existieren auf verschiedenen Ebenen der Stammesstruktur. Sie müssen keine Qualifikationen oder Zeugnisse wie Rechtsgelehrte oder Richter besitzen. Der Beweis der persönlichen Kompetenz ist die Wahl zum Shaikh und die Erfüllung der Aufgaben gemäß dem tribalen Gewohnheitsrecht. (vgl. Dresch 1993, S. 88 ff.)

1989b; Kramer 1978.

[8] Ein jemenitischer Ausspruch lautet: Wer sich vermindert, wird schwach und wer schwach ist, wird aufgegessen und wer den Sieg davonträgt tötet. (Serjeant 1982, S. 11 f)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94720/fragment/page=00000056

1.2. Die "Beschützten"

Die "Beschützten" stehen unter dem Schutz der Stämme. Jede Verletzung, die ihnen zugefügt wird, gilt, als wäre sie einem Angehörigen des schützenden Stammes zugefügt worden. Die Stämme haben die Verpflichtung, die an ihren Schutzbefohlenen begangenen Verfehlungen zu sühnen. Die Schutzbefohlenen haben aber auch Verpflichtungen, die sich mit den als Bauern arbeitenden Qabā'il ergänzen. Die "Schwachen" arbeiten in einfachen Dienstleistungsberufen, als Handwerker, Händler und Vermittler. Ihre Berufe gelten dem Qabīlī als schandhaft. Den beiden Ständen von religiös Gelehrten, den Quḍā' und den Sāda, obliegt die Wahrung von Religion und Recht, sie dienen als Vermittler und Richter. Neben diesen drei Ständen innerhalb der jemenitischen Gesellschaft gibt es mit den Dhimmīs geschützte nichtmuslimische Minderheiten, wie die Juden.[9] Sie stehen außerhalb der hierarchischen Ordnung, werden aber, da sie oft in Handwerksberufen arbeiten bzw. gearbeitet haben, meist den minderrespektierten "Schwachen" zugerechnet. Äußerlich sind sie vor allem daran zu erkennen, daß sie keine Waffen, d. h. keinen Dolch tragen dürfen.

[9] Zu Geschichte und Kultur der jemenitischen Juden bis zu ihrem Exodus nach Israel 1949/50 siehe Meissner 1999 und Tobi 1999.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94720/fragment/page=00000057

1.2.1. Die "Schwachen"

Die Ḍuʿafāʾ ("Schwachen") oder Nuqqāṣ ("Minderen") tragen ihren Dolch traditionell auf der linken Seite und haben darüber hinaus kein Recht, Waffen zu tragen. Sie haben keine "Ehre" wie die Qabā'il und könnten diese auch nicht verteidigen. Sie unterstehen aber dem Stamm, der für ihre Unversehrtheit sorgt. Qabā'il erachten die als "Schwachen" bezeichneten für moralisch weniger integer. Die Eigenschaften, die nach eigenem Verständnis einen Qabīlī auszeichnen, Tapferkeit, Ehrlichkeit und Großzügigkeit, schreiben sie den "Schwachen" nicht zu und wenn, dann nur in stark reduziertem Maße. Es ist für einen Qabīlī eine Schande, einen "Schwachen" anzugreifen, da er ihn nicht als ebenbürtiges Gegenüber betrachtet. Das hat zur Folge, daß die "Schwachen" während eines Konfliktes oder Krieges zwischen zwei Stämmen die Grenzen unbeschadet passieren können. In dieser Funktion gibt es einen eigenen Berufsstand, den Herold (Dawshān), der in Konfliktzeiten als professioneller Vermittler genutzt wird. Wie auch in anderen Berufen kann ein Dawshān unter Umständen ein durchaus wohlhabender und geachteter Mann sein, aber niemals ist er einem Qabīlī gleichwertig. Die grundlegende Ungleichheit zeigt sich sehr anschaulich in der Heiratspolitik. Ein Qabīlī wird sich nur selten eine "Schwache" zur Frau nehmen und sicher niemals seine Tochter oder Schwester mit einem Mann aus diesem Stand vermählen.

Die Berufsgruppe, nach denen alle "Schwachen" häufig benannt werden, sind die Mazāyina ("Schmücker", "Hübschmacher", Sing. Muzayyin). Unter den "Defizitären" sind sie am geringsten geachtet. Sie arbeiten als Friseure, Metzger, Beschneider und als Trommler bei Bekanntmachungen und Versammlungen. Die Bezeichnung Muzayyin wird

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94720/fragment/page=00000058

aber auch häufig auf die anderen Berufe wie Kaffeehausbetreiber, Schuhmacher, Badehausbetreiber und Gemüsekleinbauer innerhalb der Stadtmauern ausgedehnt. Händler und Handwerker werden nicht wirklich als Mazāyina betrachtet, sind aber in den Augen der Qabā'il defizitär und werden deshalb unter dem Oberbegriff des Muzayyin subsumiert. Daß es wieder nicht allein die Erwerbstätigkeit ist, die den Stand einer Familie bestimmt, sondern ebenso die Abstammung, zeigt sich daran, daß es auch Qabā'il gibt, die als Händler und Handwerker arbeiten, daß aber zwischen "Schwachen" und Qabā'il sehr deutlich unterschieden wird und daß die jeweilige Statuszugehörigkeit sehr wohl bekannt und präsent ist. Dabei haben die Qabā'il naturgemäß ein größeres Interesse als die "Schwachen", diese kaum noch sichtbare Unterscheidung zu betonen. Als geringer geachteter Stand streben sie eher danach, die Unterschiede zu minimieren, um so ihre Reputation durch eine Heirat mit dem als höher erachteten Stand zu verbessern.

Es ist schwer zu ermessen, wie gut die Idee der Protektion der "Schwachen" durch die Qabā'il aus der Perspektive der Beschützten jemals funktionierte oder ob sie nur eine Fiktion der Stämme ist. Wie stark die selbsterhaltende Selbstbeschreibung der Qabā'il ist, zeigt sich an dem Umstand, daß es eine Vielzahl "Defizitärer" gibt, die viel Land besitzen, auf dem nahezu mittellose Qabā'il arbeiten, die sich aber dennoch für meilenweit überlegen halten. (Dresch 1993, S. 117 ff., 134)[10]

[10] Das ist bemerkenswert, denn ein Shaikh aus Ḍila', Hamdān, erzählte mir, daß ein Muzayyin, der Land besitzt und davon leben könne, zum Qabīli werde.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94720/fragment/page=00000059

1.2.2. Die religiös Gelehrten

Neben den Sāda hat der Stand der Quḍā' ("Richter", Sing. Qāḍī) besondere Reputation durch seine religiöse Gelehrsamkeit erworben. Es gibt im strengen Sinne keine genealogische Beschränkung zum Studium des Rechts und dem Amt des Richters. Prinzipiell kann jeder Mann Qāḍī werden. Dem steht aber der Befund gegenüber, daß das genealogische Prinzip der Standesbestimmung auch bei den Quḍā' die Bestimmung durch die ausgeübte Tätigkeit überlagert.[11] Entsprechend dem Fall des landlosen Qabīlī kann es in der Tat vorkommen, daß ein völliger Illiterat mit "Yā Qāḍī" ("Oh Richter") angesprochen wird, da der Stand des Qāḍī *de facto* nahezu vollständig erblich ist. (Dresch 1993, S. 137) In ihrer Mittelstellung zwischen dem Stand der Qabā'il und dem der Sāda nennt Gerholm die Quḍā' "a few learned and pious men of more humble origin". (Gerholm 1977, S. 127)

Wie die Sāda tragen die Quḍā' den Dolch traditionell auf der rechten Seite. Sie kleiden sich in Weiß und tragen die Imāma, die weiße Kopfbedeckung der religiös Gelehrten. Zusammen mit den Sāda stellen sie die andere Gruppe der Beschützten, ihre Ehre ist aber nicht defizitär. Sie genießen im Gegenteil den Respekt und, da sie traditionell keine Waffen benutzen, den Schutz der Qabā'il. Inwieweit ihnen weitere Privilegien aus ihrer Bildung entstehen, hängt maßgeblich von den persönlichen

[11] Es ist wichtig, nochmals den Unterschied zwischen dem "Qāḍī" als Standesbezeichnung und dem "Qāḍī" als Berufsbezeichung, die auch einen Sayyid meinen kann, zu betonen. Der Stand wird in erster Linie durch die Nachkommenschaft bestimmt. Die Bestimmung des Standes durch den Beruf ist demgegenüber nachgeordnet. Wie lange die Beibehaltung eines Standes bei offensichtlichem Kontrast zum Beruf (z. B. ein landloser Qabīlī oder illiterater Qāḍī) möglich ist, kann nicht eindeutig beantwortet werden. Mir wurde mehrfach versichert, daß ein Standeswechsel prinzipiell möglich sei. Bei den Sāda besteht dieses Problem nicht, da ihr Stand ausschließlich durch die Geburt bestimmt wird.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94720/fragment/page=00000060

Fähigkeiten und so von der individuellen Autorität ab. Die Qāḍī-Familien, die eine Hijra bewohnen, haben normalerweise über mehrere Generationen ein Mindestmaß an religiöser Gelehrsamkeit bewahrt und diese dem Stamm zur Verfügung gestellt.

Das Verhältnis der Quḍā' gegenüber den Sāda war spannungsreich, da es bis zur Revolution immer der Imām war, der einen Qāḍī zum Minister ernennen konnte, aber niemals konnte ein Qāḍī einen Sayyid in ein hohes Staatsamt berufen. (Dresch 1993, S. 140) Die Quḍā' bekamen stets nur die zweitrangigen Ämter und Positionen - es sei denn, es schien dem Imām angebracht, durch die Besetzung eines attraktiven Postens mit einem Qāḍī konkurrierende Sayyid-Familien gegeneinander auszuspielen.[12] Es ist daher verständlich, wenn sich 1962 in den Reihen der führenden Revolutionäre viele Quḍā' fanden (vgl. Serjeant 1983 b, S. 101 ff.), die danach hohe Ämter in der republikanischen Regierung besetzten. Daneben sind aber auch Quḍā' als Gelehrte in der durch die Stämme vertraglich gesicherten Hijra geblieben. Obwohl die Stämme die Garanten der Hijra sind, kann man die Hijra nicht einfach der tribalen Ordnung unterstellen. Das Prinzip der Hijra ist mindestens so alt wie der Islam selbst und verdient im Zusammenhang mit dem Verhältnis von Sāda und der Stammesgesellschaft eine eigene Betrachtung. (siehe Teil 2, Kapitel 4.3.)

[12] Zur Politik des Imāms Yaḥyā vgl. al-Saidi 1981, S. 102. In der Konsequenz des geschlagenen Putschversuches von 1955 ernannte Imām Aḥmad eine neue Regierung, die mehrheitlich aus Quḍā' bestand. (vgl. Douglas 1987, S. 267) Die Sāda des Nordjemen waren sämtlich Zaiditen, gegen deren Kritik nahmen daher einzelne Imāme gern die Argumentationen schafiitischer Theologen (vor allem des Qāḍī Muḥammad al-Shawkānī) in Anspruch. (vgl. Haykel 1993, S. 55; ders. 2003) Zur Ersetzung von Sāda durch Quḍā' in den machtvollen Positionen als Provinzgouverneure zu Zeiten des Imāms Aḥmad vgl. Dresch 2000, S. 68.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94720/fragment/page=00000061

1.3. Die (städtische) Grauzone

In der Untersuchung von Gerholm fällt die Kategorie "al-ʿArab" auf. Sie taucht in keiner seiner drei historischen Versionen der jemenitischen Hierarchie als eigenständige Kategorie auf und ist der Tribut an eine zunehmend verstädternde Gesellschaft gegenüber einem tribalen bzw. territorialen Prinzip. "To study the 'arab in Manakha, then is to study the uses of the tribal idiom in a non-tribal context." (Gerholm 1977, S. 142) Dabei stellt Gerholm sehr treffend den Konflikt der Städter dar, die großen Wert auf die Unterscheidung zu den Nuqqāṣ ("Minderen") legen. Dresch schreibt über die städtischen Händler: "They are all, though, in their own eyes, quite different from the mazāyina." (Dresch 1993, S. 132) Er gibt damit zu verstehen, daß sie das in den Augen der Qabā'il nicht sind. Er verwendet den Begriff der "al-ʿArab" im Sinne von verstädterten Qabā'il nicht. Dresch behauptet statt dessen, die Qabā'il behielten auch dann ihren Status, wenn sie die traditionelle Arbeit verlassen und statt dessen beispielsweise als Lastwagenfahrer ihren Lebensunterhalt bestritten. (Dresch 1993, S. 133 f.) Ein vergleichbarer Begriff, die "Madaniyyin" ("Städter", Sing. Madanī), sei eine Selbstbezeichnung der weniger geachteten Nuqqāṣ oder Ḍuʿafā, die in den Städten lebten, um sich gegen die oft als wild und unzivilisiert empfundenen Qabā'il abzugrenzen.[13]

---

[13] Dabei muß man anmerken, daß "Qabīlī" im doppelten Wortsinn gebraucht werden kann. Im Positiven steht er für Großzügigkeit, Schutz, Ehre und Stärke, die 'klassischen' Eigenschaften des Qabīlis. Im Negativen wird der Begriff meist von Stadtbewohnern oder Gebildeten benutzt, mit der Konnotation von Rückständigkeit, Analphabetismus, Verbohrtheit, Ignoranz. Dabei müssen sich die beiden Bedeutungen keineswegs ausschließen. In einer teilweise als Verfall empfundenen Gegenwart kann die Wahrung traditioneller Werte auch um den Preis der Abgeschlossenheit hohes Ansehen genießen. (vgl. Dresch 1993, S. 29)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94720/fragment/page=00000062

Ich habe bei meinen Aufenthalten in Ṣan'ā' sowohl Leute kennengelernt, die seit mehreren Generationen in der Altstadt lebten und sich wahlweise als "'Arab" oder "Madanī" bezeichneten, obwohl sie einen Stammeshintergrund hatten, wie auch solche, die sich, trotzdem sie seit Generationen in Ṣan'ā' lebten, nach wie vor als Qabā'il bezeichneten. Die Terminologie und damit die Ansichten über die bestehenden Gruppen, zumindest in den Städten, divergieren also bzw. bestehen parallel. Während auf dem Land die soziale Ordnung teilweise an der Kleidung zu erkennen ist, tragen die Stadtbewohner weitestgehend einheitliche Kleidung, die sich am Stil der Qabā'il orientiert. In der Altstadt von Ṣan'ā' sieht man bei den Männern auch heute noch häufiger die wadenlangen Hemden mit Gürtel und Jambiyya als westliche Hosen.

Die Anwendung des tribalen Idioms im städtischen Kontext mag schon immer problematisch gewesen sein. Nach der Revolution und den folgenden Veränderungen wurde in der Republik, die ein städtisches Phänomen ist, eine zu den Stämmen quasi parallele Gesellschafts- und Verwaltungsstruktur geschaffen, die mit tribalen Begriffen und den daran gebundenen Potentialitäten und Einschränkungen nur noch unzureichend beschrieben werden kann. Dennoch bleiben die tribale Weltordnung und ihre Werte die Folie, vor der auch die Städter, welcher Herkunft auch immer, versuchen, ihre Gesellschaft zu beschreiben. Die Probleme der Anthropologen sind daher nicht nur wissenschaftlichen Ursprungs, sondern reflektieren auch die gegenwärtige Identitätskrise der jemenitischen Gesellschaft. "Archaisch und vorkapitalistisch, mit einer Egalitarismus und Hierarchie verquickenden Gesellschaftsform bei strenger Trennung von Männer- und Frauenwelt und auf vorwiegend informelle Sozialisierungsmethoden gegründet, hat eine derartige Gesellschaftsform einer von außen herangetragenen und nicht evolutiv erwachsenen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94720/fragment/page=00000063

Staatsform kaum etwas entgegenzusetzen, welche mit Heeresaufgebot und Provinzstatthaltern, starrer Bürokratie nach ägyptischem Vorbild und abstrakten Erlässen wie unter dem Einsatz sophistisch-technischer Druckmittel zentralistisch regiert oder besser: zu herrschen bestrebt ist." (Eckert 1996, S. 551 f.)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94720/fragment/page=00000064

2. Die Zaidiyya – Imamatslehre und frühe Lehrmeinungen

Im Jahr 284 n. H./897 n. u. Z. kam mit dem Sayyid Yaḥyā bin al-Ḥusain bin al-Qāsim al-Rassī die schiitische Lehrmeinung der Zaidiyya (vgl. Madelung 2002 a) in den Jemen. Seine Ankunft war der Beginn einer rund tausendjährigen Herrschaft zaiditischer Imāme im Nordjemen, die erst 1382/1962 durch die Revolution endete. Als insgesamt zwölfter Imām der Zaiditen war er der erste zaiditische Imām im Jemen und nahm den Imāmstitel al-Hādī ila al-Ḥaqq ("der zur Wahrheit führt") an, nach dem ich ihn im weiteren bezeichnen werde. In lockerer dynastischer Abfolge herrschten die Nachfahren des Propheten Muḥammad zeitweise nur über ihr Stammland um die nordjemenitische Stadt Ṣa'da, kurzzeitig aber auch über das gesamte Gebiet des heutigen Jemen. Ihre Herrschaft stützte sich auf die Lehrmeinung der Zaidiyya, die die Nachkommenschaft des Propheten zur Bedingung für das Imamat machte. Charakteristisch für die Zaidiyya ist "Gesetzesstrenge bei Toleranz und Aufgeschlossenheit" (Eckert 1996, S. 548). Für die Ansiedlung der Sāda und ihre soziale Rolle im Nordjemen ist die Zaidiyya von grundlegender Bedeutung. Sie bestimmt die staatliche Ordnung in ihrem Verhältnis zur göttlichen Offenbarung.[1]

Im muslimischen Anspruch von "Dīn wa Dawla" ("Religion und Staat") ist Gott die *causa proxima* des Gemeinwesens und fordert so, daß die religiöse

[1] Neben den zaiditischen Sāda gibt es im Jemen auch schafiitische, d. h. sunnitische Sāda. Sie leben vor allem im Ḥaḍramawt. Zum Verhältnis zwischen zaiditischen und schafiitischen Sāda vgl. Serjeant 1979, S. 114.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94720/fragment/page=00000065

Gemeinschaft als Staat existiere.[2] (Strothmann 1912, S. 1 ff.) Diese Grundlage des Islams behebt einen möglichen Antagonismus zwischen theologischem und staatlichem Prinzip, wie er z. B. im Christentum besteht. Dafür sieht der Islam sich mit den Problemen konfrontiert, die der staatlichen Verfassung innewohnen. Rudolf Strothmann schreibt, daß der Islam in der Lage gewesen sei, alle Strömungen und Häresien in sich aufzunehmen, ohne daran zu zerbrechen. Ihre sektiererische Sprengkaft hätten diese erst durch die Differenzen in der Souveränitätsfrage gewonnen. Es verwundert ihn daher nicht, daß sich die Spaltungen in die verschiedenen maḏāhib ("Lehrmeinungen", Sing. maḏhab) vor allem in der Legitimierung von Nachfolgeregelungen vollzogen habe. Der Zaidiyya erging es ebenso mit ihrem Begründer und Namensgeber Zaid bin ʿAlī, einem Urenkel ʿAlī bin Abū Ṭālibs und Sohn des vierten Imāms ʿAlī Zain al-ʿAbidīn. Er war der erste, der offen gegen die Umayyaden rebellierte und die rechtmäßige Nachfolge der Aliden einklagte. Während eines Aufstandes im Jahre 122/740 verstarb er auf dem Schlachtfeld in Kufa (Irak) und wurde so zum Märtyrer. (vgl. Madelung 2002)

Im Konflikt um die Nachfolge des Propheten verfolgte Zaid, wie auch ʿAlī bin Abū Ṭālib, das genealogische Prinzip. (vgl. Noth 1991, S. 77) Die Schiiten haben sich von den Sunniten in der Auseinandersetzung zwischen den Kalifen ʿAlī und Muʿāwiya um die rechtmäßige Nachfolge des Propheten getrennt, indem sie Partei (arab. al-shīʿa) für ʿAlī ergriffen. Die Schia besteht aus den Lehrmeinungen der Zaiditen ("Fünfer-Schia"), der Ismailiten ("Siebener-Schia", eine zahlenmäßig kleine Gruppe) und der Imamiten ("Zwölfer-Schia", vor allem im Iran) sowie einigen kleineren,

[2] Zu den Schwierigkeiten des Begriffes "Staat" in diesem und weiterführend im jemenitischen Fall vgl. Dresch 1990, zum problematischen Slogan "Dīn wa Dawla" vgl. Halm 2002.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94720/fragment/page=00000066

meist extremen Gruppen, die von den Imamiten als "ghulāt" ("Übertreiber", "Extreme") bezeichnet werden. Mit Ausnahme der Ismailiten halten die Schiiten am Grundsatz der blutmäßigen Abstammung des Kalifen[3] von der Familie des Propheten Muḥammads fest. Besonderen Wert legen die Schiiten auf die Führungsrolle des Leiters der Gemeinschaft, des Imāms, "dessen Einsetzung ein göttliches Gebot sei." (Khoury 1999 a, S. 663) Neben diesen Grundsätzen, die die Zaiditen mit der übrigen Schia teilen, stehen sie dennoch insgesamt den Sunniten in vielen Belangen näher, weshalb sie sich auch als "fünfte Schule" der Sunna bezeichnen. (Serjeant 1969, S. 285)

2.1. Die Imamatslehre

Durch die Imamatslehre und die notwendige Zugehörigkeit des Imāms zum "ahl al-bait" ("Familie des Hauses", i. e. Haus des Propheten)[4] kennzeichnen sich die Zaiditen eindeutig als Schiiten. Gleichzeitig liegen in ihrer Imamatslehre die größten Differenzen zur restlichen Schia. Die Zaiditen lehnen die Erbfolge ab und knüpfen das Amt an Forderungen, wodurch das Imamat eines Kindes bei ihnen unmöglich wird. (Strothmann 1912, S. 47 ff.) Die Lehre über den Erlöser-Imām und Endzeitherrscher,

---

[3] Kalif, von arab. "khalīfa", der Nachfolger, bezeichnete die Nachfolger Muḥammads als Stellvertreter Gottes und als Führer der Gemeinde, später des Staates. Imām (Führer oder Erster) ist der von den Schiiten bevorzugte Terminus und kann hier synonym verstanden werden, hat aber später eine stärker religiöse Konnotation bekommen.

[4] Wobei es sich nach schiitischem Verständnis aus den Koranversen 33:33 und 42:32 ergibt, daß mit "Familie des Hauses" ʿAlī bin Abū Ṭālib und seine Nachkommen gemeint sind. (Ende 1996 a, S. 71) Zur Argumentation der Zaiditen und deren Schia-interne wie -externe Verteidigung siehe weiterführend Strothmann 1912 und Madelung 1965. Dabei verfolgen die

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94720/fragment/page=00000067

den Mahdī, sowie dessen Entrückung ist ihnen unbekannt. (Ende 1996 a, S. 88) Unfehlbarkeit oder Wunderwirken eines Imāms zu behaupten, bedeutet für Zaiditen Gotteslästerei. (Strothmann 1912, S. 68) Schließlich lehnen sie es sogar entgegen der übrigen Schia ab, die ersten drei Kalifen als Usurpatoren zu bezeichnen, wenngleich ʿAlī der würdigste Prätendent gewesen sei.[5]

Die Zugehörigkeit zum "ahl al-bait" ist für ihre Imamatslehre die *conditio sine qua non*. Darüber hinaus werden aber an einen Zaiditen-Imām weitere Anforderungen gestellt, die sich in die Teiltitel "Imām des Krieges" und "Imām des Wissens" einteilen lassen. Der herrschende Imām sollte immer beides zugleich sein, zeigt er aber in einem der beiden eklatante Schwächen, so kann ihm dieser Teiltitel aberkannt werden. In der späteren jemenitischen Zaidiyya gibt es für den Fall, daß sich kein vollständig befähigter Imām (sābiq) findet, die Möglichkeit, einen eingeschränkt befähigten und herrschenden Imām (muḥtasib) anzuerkennen. (Haykel 2003, S. 7) Die Legitimität des Imāms zeigt sich darin, daß er im Stande ist, die Macht an sich zu reißen und zu halten. Neben dem Gottesgnadentum, das sich qua Geburt in der Zugehörigkeit zum Haus des Propheten zeigt, liegt es also in der Hand eines jedes Prätendenten selbst, sein Recht einzufordern. "Aber was ein rechter Zaidjünger ist, hat Wirklichkeitssinn genug, um zu wissen, daß man sich selbst helfen muß, wenn Allah helfen soll." (Strothmann 1912, S. 42)

Manfred W. Wenner spricht von vierzehn Anforderungen an den Imām (Wenner 1995, S. 354), Strothmann von einer steigenden Zahl von

---

Zaiditen aber den mittleren Weg, daß ʿAlī und seine Nachkommen zwar beschrieben, aber nicht explizit benannt worden seien. (Serjeant 1969, S. 288)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94720/fragment/page=00000068

Kriterien (Strothmann 1912, S. 80).[6] Der Anwärter muß ein freier, männlicher, ausgewachsener, frommer Muslim ohne jegliche körperliche Gebrechen sein. Er muß gerecht und gebildet sein, um zum Wohl der Muslime die Staatsgeschäfte und die öffentliche Verwaltung leiten zu können. (Strothmann 1912, S. 76) Strothmann faßt zusammen: "Jeder erwachsene, geistig wie körperlich normale, männliche Sprößling aus dem Blute des Propheten und ʿAlīs, also Ḥasanid oder Ḥusainid, dem man ehrbare Lebensführung und theoretisches wie praktisches Verständnis für das die Gemeinschaft regelnde Gesetz nicht absprechen kann, wird Imām, wenn er für die Rechte seines Hauses mit der Person eintritt." (Strothmann 1912, S. 82 f.)

Um die Anforderungen an den "Imām des Wissens" zu erfüllen, war die Kenntnis der "Wege des Wissens" unumgänglich. Die "Wege des Wissens" liegen darin, Gesetze und Anordnungen aus Koran und Sunna (der Überlieferungskette über die Taten und Worte des Propheten) selbständig ableiten und anwenden zu können. (Strothmann 1912, S. 69) Dabei trat der Imām insofern in legislativer Funktion auf, daß er zwar keine völlig neuen Gesetze aufstellte, sie aber nach dem Analogieschluß ableitete. (Serjeant 1969, S. 292 f.) Er mußte hierzu die Kenntnisse besitzen, der überaus reichen und komplexen Sprache des Korans gerecht zu werden und die falschen oder verunreinigten Ḥadīthe der Sunna von den echten zu unterscheiden. Diese Form des Schlußfolgerns nennt sich "ijtihād", der Ausübende ist ein "Mujtahid". Hierzu mußte der Imām kein Philologe sein, und auch Kenntnisse in Medizin, Philosophie, Astrologie und dergleichen wurden von ihm nicht erwartet.

---

[5] Zur Frage der Legitimation und den verschiedenen Konzepten, nach denen die Nachfolge des Propheten bestimmt wurde, vgl. Noth 1991, S. 73 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94720/fragment/page=00000069

Trotz der Anforderungen an den "Imām des Wissens" kann aber kaum überschätzt werden, daß der Imām die Legitimität seiner Herrschaft erst dadurch bezeugte, daß er sein Amt im Khurūj ("Auszug", "Angriff", nach Halm 1988, S. 245, "bewaffnete Rebellion") eroberte. Da sich die Rechtmäßigkeit erst durch die Durchsetzungskraft und die Fähigkeit, das Amt zu halten, zeigte, konnte es vorkommen, daß es zeitweise mehrere konkurrierende Imāme oder gar keinen gab – wobei im Zweifelsfall die Befähigung, das Schwert zu führen, relevanter war als über Wissen zu verfügen. (vgl. Haykel 2003, S. 7) "Cum grano salis ließe sich der grundlegende Unterschied zwischen den beiden šī'itischen [schiitischen; M. W.] Hauptzweigen, den verschiedenen imāmitischen Denominationen und den Zaiditen, auch so formulieren: die ersteren neigen in der Staatslehre zum Determinismus, nehmen gläubig den als Imām hin, den ihnen Gott schenkt. Die Zaiditen sind Synergisten, wollen unbeschadet der Anerkennung Gottes eben als seine Beauftragten am Geschick der Nationen mitwirken. Dieser Unterschied durchzieht ja auch sonst die Weltanschauung der beiden Gruppen." (Strothmann 1912, S. 46 f.)

2.2. Die Anfänge der zaiditischen Lehre

Die Zaid bin ʿAlī Zain al-ʿAbidīn zugeschriebenen theologischen Schriften sind nicht oder nur zu geringen Teilen von ihm. (Halm 1988, S. 244; Madelung 2002) Ausgeformt wurde die nach ihm benannte Lehre der

[6] Zabarah 1982 spricht ebenfalls von 14 Bedingungen. Dazu und zum Wahlverfahren vgl. Zabarah 1982, S. 6.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94720/fragment/page=00000070

Zaidiyya erst durch den elften rechtmäßigen Imām der Zaiditen, al-Qāsim bin Ibrāhīm (gest. 246/860 in al-Rass).[7] Strothmann wie auch Wilferd Madelung (Madelung 1965) behandeln seine Lehren und deren weitere Entwicklung sehr detailliert.

Die Theologie der frühen Zaidiyya stellt sich bis heute als nicht völlig einheitlich dar und hat wohl auch erst unter ihrem ersten erfolgreichen Vertreter in der Stadt Ṣa'da, Nordjemen, dem zwölften Imām al-Hādī ila al-Ḥaqq Yaḥyā bin Ḥusain, eine erste Vereinheitlichung erfahren, die es ermöglichte, sie dogmatisch präziser zu fassen denn nur als Bezeichnung für die Lehren derer, die sich der Nachfolge und dem Umfeld des Zaid bin 'Alī zurechneten. Die Zaidiyya hatte sich schon mit dem Aufstand Zaids 122/740 unter der Führung der Aliden als eigenständige Schulrichtung formiert. Im 3./9. Jh. wirkte in al-Rass bei Medina der elfte Imām al-Qāsim bin Ibrāhīm. (Halm 1988, S. 244) Dieser war der Großvater des ersten jemenitischen Imāms al-Hādī ila al-Ḥaqq und bereitete die Hinwendung der Zaidiyya zur rationalistischen Philosophie der Mu'tazilas vor, die dann von seinem Enkel al-Hādī vollends vollzogen wurde. (Madelung 1965, S. 86–152, 163–168)

Obgleich al-Qāsim von den Zaiditen als rechtmäßiger elfter Imām anerkannt wird und einen maßgeblichen Beitrag zur Entwicklung ihrer Theologie gab, hat sich al-Qāsim nie zum bewaffneten Aufstand berufen gefühlt, statt dessen aber "in erster Linie zum Lehrer des wahren Glaubens" (Madelung 1965, S. 92-94). Seine Lehre habe er selbst in fünf Grundlehren des Islam eingeteilt, "die nur unwissenden Irrgängern unbekannt seien" (Madelung 1965, S. 103). Jede der Lehren sei mit der Mu'tazila in

[7] Vgl. Strothmann 1912, S. 108, der dort eine Liste der zaiditischen Imāme bis 424/1033

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94720/fragment/page=00000071

Einklang zu bringen, allerdings habe al-Qāsim auch bei jeder Argumente verfolgt, die klar außerhalb ihrer lägen, so Madelung (1965, S. 104–140). Die Darstellung dieser Trennung ist aber mindestens ebenso gelehrt wie deren Erstellung, so daß ich es unterlasse, sie über die fünf Punkte hinaus vorzustellen. Al-Qāsim betont, daß es (1.) nur einen einzigen, ungeschaffenen, unfaßbaren Gott gibt, dessen Herrschaft und Urteil (2.) gerecht und angemessen ist. Abgeleitet von der Gerechtigkeitslehre Gottes und gemäß vieler Koranstellen folgt, daß (3.) sämtliche Taten im Himmel mit Belohnung oder Strafe vergolten werden. Entgegen der mu'tazilitischen Aussage, daß der Koran geschaffen sei, äußerte sich al-Qāsim zu dieser Frage nicht. Warum, ist nicht klar. (Madelung 1965, S. 124 f.) Das ist um so erstaunlicher, da der Koran in al-Qāsims Denken eine überragende Stellung einnimmt. Er ist ihm (4.) "verständlich und eindeutig [...], ein gerader Weg" (Madelung 1965, S. 104). Der Verherrlichung des Korans hat al-Qāsim drei Schriften gewidmet. Wohl im Einklang mit der mu'tazilitischen Schullehre seiner Zeit nennt er "die drei primären Rechtsquellen Vernunft, Koran und Sunna des Propheten. [...] Als viertes Beweismittel tritt der Konsensus hinzu, der alle anderen in sich einschließt." (Madelung 1965, S. 129) In seiner Lehre äußert er sich (5.) zum Umgang mit Besitz, Handel und Gewinn. Al-Qāsim verlangt, daß der Gläubige sich fernhalte von den Ungläubigen und daß er ihre Siedlungen zu verlassen habe, denn wer sich in ihrer Nähe aufhalte, mehre ihre Zahl. Die Aufforderung, aus den Stätten der Ungerechten auszuwandern, kam zu einer Zeit, da al-Qāsim (gest. 246/860) auf eine lange Reihe von gescheiterten Aufständen zurückblickte - weder der zaiditische Nordstaat am Kaspischen Meer (250/864–520/1126), noch der Südstaat im Jemen

---

zusammengestellt hat. Zur Erstellung der Liste siehe Strothmann 1912, S. 44, 82 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94720/fragment/page=00000072

(280/893–1382/1962) waren schon gegründet. Obgleich sich al-Qāsim zur Imamatsfrage äußerte, kann man doch davon ausgehen, daß er ihr keine allzu große Bedeutung beimaß, da er sie in seinen fünf Grundthesen nicht erwähnte.

An literarischer wie historischer Bedeutung für die Zaidiyya im Jemen ist der zwölfte Imām al-Hādī ila al-Ḥaqq (245/859–298/911) seinem Großvater al-Qāsim ebenbürtig. (vgl. Madelung 1965, S. 4f.; ders. 1982) Er verließ seines Großvaters Terminologie und bekannte sich in der Schrift "al-manzila bain al-manzilatain" ausdrücklich zu den Lehren der Mu'tazila. Seine Lehre wurde vor allem durch seine Nachfolger, selbst dann, wenn es nur teilweise korrekt war, mit der Mu'tazila gleichgesetzt. Madelung schreibt (Madelung 1965, S. 168), daß Imām al-Hādī ila al-Ḥaqq, wohl in der Annahme, er handele im Sinne seines Großvaters, die mu'tazilitische Dogmatik übernahm, während er seinem Ahn in der Rechtslehre folge und ihn immer wieder zitiere. "Später konnte man zwischen den Rechtsschulen der Qāsimiyya und der Hadawiyya [...] unterscheiden. Aber in weiterem Sinn [...] umfaßt die al-Qāsimiyya auch die Anhänger al-Hādīs." (Madelung 1965, S. 168) Das gilt, obgleich al-Hādī gegen seinen Großvater für den Gebetsruf "Auf zum besten der Werke" und für das traditionell zaiditische Erbrecht votierte. "[D]ie zaiditische Rechtsschule des Jemen nennt sich nach diesen beiden Autoritäten die al-Qāsimiyya-Hadawīyya." (Halm 1988, S. 247) Sie ist die einzige von ehemals sechs (Serjeant 1969, S. 288 f.) bzw. acht (Strothmann 1934, S. 1295) Lehrtraditionen der Zaidiyya, die bis heute existiert (Ende 1996 a, S. 87).

"Zu einer Gemeinschaft wurde die Zaidiyya erst, als alidische Imamats-Anwärter selbst auch die geistige Führung übernahmen." (Strothmann

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94720/fragment/page=00000073

1934, S. 1295) Die Lehre ist nichts ohne ihre politische Umsetzung im Leben der Gläubigen. Aus den geforderten Qualifikationen an den Imām erschließen sich zwei Elemente der zaiditischen Lehre, die bis heute das Selbstverständnis der Zaiditen prägen. Mit dem Heraustreten des Imām im Khurūj (der "bewaffneten Rebellion") korrespondiert die Ablehnung der taqīya (Vorsicht, Geheimhaltung), die es den Imamiten erlaubt, sich nicht immer als Schiiten erkennen geben zu müssen. Statt dessen ist allen "Zaiditen [...] vielmehr die Pflicht auferlegt, stets und in aller Offenheit für das Richtige einzutreten und das Verwerfliche zu bekämpfen (al-amr bil-m'arūf wa al-nahi 'an al-munkar)." (Ende 1996, S. 88) Spiegelt sich hierin die offensive Komponente des "Imāms des Krieges", so findet sich der "Imām des Wissens" im Recht der Gelehrten wieder, sich des ijtihād zu bedienen. Ijtihād ist die selbständige Entscheidung einer Rechtsfrage auf Grund der Interpretation der Quellen. Mit dieser Methode der Rechtsfindung findet sich die Zaidiyya in größerer Nähe zu den Sunniten als zur restlichen Schia. So sind von den Imāmen des Jemen eine Vielzahl (rechts-)theologischer Abhandlungen und literarischer Werke (auch Dichtung) überliefert. Insgesamt zeigt sich die große Nähe der Zaidiyya zu sunnitischen Autoritäten bis heute darin, daß Sunniten, meist Schafiiten, und Zaiditen ohne Probleme hinter einem gemeinsamen Vorbeter in der Moschee beten.[8]

[8] Die Denominationen lassen sich aber relativ leicht am unterschiedlichen Gebetsruf des Muezzins erkennen, bei dem der Zaidit anfügt: „Auf zum besten der Werke“, und zweitens in der Gebetshaltung, bei der die Sunniten die Arme oder Hände vor der Brust verschränken, während die Zaiditen sie an den Körperseiten belassen. Die Zaiditen schließen darüber hinaus 'Alī in ihr Gebet mit ein. Das seien aber die einzigen und auch eigentlich unwichtigen Unterschiede, wie mir mehrfach von Schafiiten wie Zaiditen versichert wurde. – Unabhängig davon, wie sich dogmatische Unterschiede *de jure* ausmachen, *de facto* haben sie im Alltag wenig Gewicht.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94720/fragment/page=00000074

In den Fragen nach dem freien Willen, der Position des Sünders, der Geschaffenheit des Korans sowie der Anwendung der Vernunft (ʿaql) in der Rechtsprechung sind die Maßgaben des Imāms al-Hādī bis heute religiöser Status quo. (Serjeant 1969, S. 287) Ebenso gelten die drei Grundlagen des Rechts: der Koran, der Konsens (ijmāʿ) auf der Autorität des Propheten und seiner Familie und die Evidenz Gottes (ḥujjat Allah), die er in die Brust seiner Gelehrten gepflanzt hat. Um selbst Gesetze gemäß dem Analogieschluss ableiten zu können (ijtihād), muß der Mujtahid Arabisch können, den Koran und die Sunna des Propheten kennen, die Rechtsprechung (al-aḥkām al-sharʿiyya) beherrschen und eine gute Urteilskraft (taqdīr) besitzen.

Diese Rechtsauffassung der ständigen Reinterpretation der Quellen durch den Verstand ist konstitutives Element des Selbstverständisses der Sāda. Die dadurch entstandene Tradition der Rechtsinterpretation und Neuauslegung wurde durch ihre Vorfahren in den Jemen gebracht und von ihnen fortgeführt. Daher wird sie auch als "taqlīd ahl al-bait" ("Tradition der Nachkommen Muḥammads") bezeichnet. Die religiösen Texte sind die Spur, über die sich die Geschichte bis zu den Anfängen des Islam zurückverfolgen läßt. So ist es begreiflich, daß die Sāda die Geschichte des Jemen seit der Islamisierung durch den ersten Imām al-Hādī ila al-Ḥaqq vor allem als ihre Geschichte betrachten. Die Tradition ist unveränderlich als vergangene und geschriebene Geschichte, aber ihre Auslegung auf die Gegenwart ist niemals abgeschlossen. Zaiditen und insbesondere die Sāda der gelehrten Häuser legen großen Wert auf die Reinterpretation der Quellen und der Tradition, den ijtihād. "The *taqlīd* may be understood neither as a collection of value judgements beyond historical vicissitudes,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94720/fragment/page=00000075

nor as the immediate reflection of specific social and political circumstances. It is rather a product of both." (vom Bruck 1999 a, S. 397)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94720/fragment/page=00000076

3. Einwanderung und Frühgeschichte der Sāda im Jemen

3.1. Die Anfänge der zaiditischen Geschichte im Jemen

Vor der zaiditischen Staatsgründung im Jemen durch den zwölften zaiditischen Imām al-Hādī ila al-Ḥaqq gab es bereits einen zaiditischen Staat in Ṭabaristān am Kaspischen Meer, der Gegend des heutigen Iran und Irak. Dieser zaiditische Nordstaat bestand von 250/864 bis 520/1126 und spielte eine entscheidende Rolle in der Gründung des jemenitischen Imamats, da al-Hādī von dort den größten Teil seiner Truppen rekrutierte. (vgl. Madelung 1965, S. 4; ders. 1982) Während der ersten zwei Jahrhunderte des jemenitischen Imamats kamen aus Ṭabaristān und dem Ḥijāz (der Gebirgskette zwischen Medina und dem Roten Meer) periodische Wellen alidischer Einwanderer, der Vorfahren der heutigen Sāda, die sich zunächst in dem Gebiet niederließen, das nördlicher Bergjemen (Gochenour 1984, S. 6) genannt wird, das Kernland der zaiditischen Imāme und der 'kriegerischen Stämme'.

Nach einem ersten Aufenthalt im Jahr 280/893 kehrt (al-Hādī ila al-Ḥaqq) Yaḥyā bin al-Ḥusain bin al-Qāsim al-Rassī auf Einladung der jemenitischen Stämme in den Jemen zurück, um als Schlichter in Konflikten zu vermitteln.[1] Er ließ sich 284/897 in Ṣa'da nieder. In seinem Gefolge kamen mindestens dreißig Aliden mit ihren Familien, aus denen sich der Kern der religiösen Aristokratie entwickelte. Yaḥyā bin al-Ḥusain nahm den Imāmstitel al-Hādī ila al-Ḥaqq ("der zur Wahrheit führt") an

[1] Zu seinem ersten Aufenthalt und den Gründen, warum er den Jemen wieder verließ, vgl. al-Saidi 1981, S. 43.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94720/fragment/page=00000077

(vgl. Teil 2, Kapitel 2) und dehnte seine Macht nach Najarān (284/897) und Ṣan'ā' (288/901) aus, konnte diese aber nicht dauerhaft halten. Allein Ṣan'ā' eroberte er viermal. Im Jahr seines Todes (298/911) war die Stadt wechselweise in der Hand der Yufriden und Fatimiden, nachdem sie im Jahr zuvor noch unter zaiditisch-yufridischer Kontrolle war.

Wenn man auch davon sprechen kann, daß die Islamisierung des Nordjemens erst unter al-Hādī ila al-Ḥaqq und auch dann nur zögerlich einsetzte, so war er dennoch nicht der erste, der den Islam in den Jemen brachte. Schon zu Lebzeiten des Propheten Muḥammad soll es zum Bau der beiden Moscheen in Taiz und Ṣan'ā' gekommen sein.[2] Jemenitische Stammesverbände schlossen sich den Eroberungskriegen des jungen Islam an, und so verbreiteten sich Jemeniten mit ihren Familien bis in den Maghreb, nach Syrien und Iran. Madelung (Madelung 1987, S. 172) sieht hierin das, was man heute als *brain drain* bezeichnet, und erklärt damit den relativ geringen Anteil geistiger Schaffenskraft des frühen muslimischen Jemens im Vergleich zu seiner eminenten vorislamischen Rolle. "Jemenitische Stammesverbände [...] verliehen dem jungen Islam [außerhalb des Jemen; M. W.] nicht nur sein demographisches Gewicht, sondern vor allem seine erste militärische, zivilisatorische und siedlungspolitische Grundlage." (Eckert 1996, S. 547)

Die Islamisierung des Gebietes, das heute die Republik Jemen umfaßt, war bestimmt durch die geographisch-ökologische Struktur des Landes (vgl. z. B. Gochenour 1984, S. 2 ff.). Insgesamt besteht der Eindruck, daß es bei dem Kampf um die Herrschaft, z. B. über Ṣan'ā', mehr um die Sicherung machtpolitischer Interessen einzelner Stämme oder

[2] Serjeant (1982, S. 16 f.) berichtet sogar von einem Jemeniten aus Hamdān, der dem Propheten Muḥammad auf seiner Suche nach einer sicheren Hijra, als die er dann später Medina wählte, seinen Stamm anbot.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94720/fragment/page=00000078

Konföderationen ging als um Auseinandersetzungen wegen religiöser Lehrmeinungen. Neben den Städten al-Janad und Ṣan'ā' entwickelten sich vor allem in späterer Zeit in Zabīd (Tihāma) Zentren sunnitischer Gelehrsamkeit. Noch im ersten muslimischen Jahrhundert drängten aber schon 'häretische' Sekten in den Jemen. (Madelung, 1987, S. 127) Bis in die Gegenwart haben sich vor allem zwei Lehrmeinungen durchsetzen können: die sunnitischen Schafiiten und die schiitischen Zaiditen. Die Schafiiten stellen die Mehrheit in den Küstenregionen (Tihāma), dem südlichen Hochland und Ḥaḍramawt, die Zaiditen im nördlichen Hochland und in der Gebirgskette westlich von Ṣan'ā'.[3] Auch wenn sie spätestens seit der Vereinigung im Mai 1990 nicht mehr die Mehrheit stellen, halten die zaiditischen Nordstämme an ihrem traditionellen Führungsanspruch bis heute fest.[4] Die Ismailiten stellen nur noch eine kleine Minderheit mit religiösem Zentrum in Menākha.

Obgleich es al-Hādī ila al-Ḥaqq 284/897 mit seiner Ankunft in Ṣa'da gelang, ein Imamat zu installieren, das bis zur Revolution 1382/1926 Bestand hatte, kann man kaum von einer durchgehenden Herrschaft

---

[3] Smith führt die aktuelle unterschiedliche regionale Verteilung der beiden Schulen auf die Ankunft des späteren Imām al-Hādī ila al-Ḥaqq im Jahr 284/897 und die Eroberung der Tihama und des Südjemens durch die Ayyubiden 569/1173 zurück. (Smith 1997, II S. 139)

[4] *De facto* wird die Macht der Regierungspartei des Präsidenten 'Alī 'Abdallah Ṣāliḥ von der machtvollen Ḥāshid–Konföderation verbürgt. „Mit dem Sieg Präsident Ṣāliḥs [im Bürgerkrieg Mai/Juni 1994; M. W.] schied der frühere Südjemen aus der Innenpolitik völlig aus." (Eckert 1996, S. 554) Die Eigenwahrnehmung der Qabā'il und die Selbstverständlichkeit ihres Herrschaftsanspruches entgegen der republikanischen Verfassung und unter Ausschluß der anderen gesellschaftlichen Stände illustriert die Aussage des Präsidenten Ṣāliḥ: "The state is part of the tribes" und "Yes ... we are all tribesmen." (zit. nach Dresch 1993, S. 7). – Im April 2001 fand eine komplette Regierungsumbildung statt. Der Premierminister kommt jetzt aus dem Ḥaḍramawt, wie auch viele weitere Minister aus schafiitischen Gegenden und dem ehemaligen Südjemen kommen. (vgl. Jemen Times, 9. April 2001, S. 19; Yemen Observer, 7. April 2001, S. 9) Der gestiegene Anteil von Regierungsmitgliedern aus dem ehemaligen Südjemen ist mindestens eine versöhnliche und integrative Geste. Ob und welche Konsequenzen aus dem verschobenen Regionalproporz folgen, ist abzuwarten.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94720/fragment/page=00000079

sprechen. Zeitweilig war der Wirkungskreis der Imāme ausschließlich auf Ṣa'da beschränkt. Ṣan'ā' hatte aber immer eine große wirtschaftliche wie militärische Bedeutung und wurde entsprechend hart umkämpft. (Smith 1983, S. 50)[5]

Wichtiger als territoriale Aspekte der alidischen Machtentwicklung war das Verhältnis der Sāda zu den Stämmen, da diese die militärischen Ressourcen des Landes besaßen. Al-Saidi stellt lapidar fest: "Gegeneinander zu kämpfen und zu plündern, war der Lebensinhalt der Stämme. Diese Eigenart der jemenitischen Stammesgesellschaft und die Eigenart des zaiditischen Imāmats paßten gut zueinander und sicherten dem Imāmat eine lange Lebensdauer. [...] Ein Stamm kämpfte nun unter der Führung eines Imāms gegen seine Stammesfeinde und plünderte sie unter religiösem Vorwand, etwa um die 'Ungläubigen' zu unterwerfen. Auf diese Weise trugen die Imāme die Konflikte aus, die ursprünglich einheimisch waren, und nutzten sie für ihre politischen Ziele aus." (al-Saidi 1981, S. 44) Die Aussagen al-Saidis sind zwar überspitzt formuliert, lenken aber den Blick auf die notwendige materielle Fundierung des Imamats. Er fährt fort: "Es kam im Laufe der jemenitischen islamischen Geschichte nicht selten vor, daß die Stämme mit ihrem Imām stritten, ihn verließen und sich einem anderen Imām zuwandten, wenn der erste ihre materiellen Interessen nicht erfüllen wollte. Die Beziehungen zwischen den Imāmen und den Stämmen waren in erster Linie durch materielle Interessen und nicht durch religiöse Rücksicht bestimmt." (al-Saidi 1981, S. 45)

---

[5] Zur frühen islamischen Geschichte Ṣan'ā's vgl. Smith 1983, S. 51 ff. In der Verwendung der Jahresangaben scheint einiges durcheinandergeraten zu sein. Im Inhaltsverzeichnis des Buches heißt es „ca. 622–1382/1515"; in der Überschrift des Artikels lautet es „ca. 622–953/1515", was zumindest die Systematik beibehält, vor dem Schrägstrich die muslimische, danach die christliche Zeitrechnung anzugeben. Allerdings erst „783–953/1381–1546" (Smith, S. 49) und „920/1514-15" (Smith, S. 67) scheint mir die Zahlen ins richtige Verhältnis zu setzen. Im Inhaltsverzeichnis könnte daher stehen: „ca. 1–920/622–1514-15".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94720/fragment/page=00000080

Zur Durchsetzung ihrer Interessen waren die Imāme auf militärische Kräfte angewiesen, die sie bei den Stämmen fanden. Dabei fungierten die zaiditischen Stämme gegen Beteiligung als Steuereintreiber, und oftmals verbanden sich solche Züge auch mit 'Missions'- oder besser Raubzügen in der schafiitischen Tihāma. Die zaiditischen Imāme hatten aber immer auch rechtliche, religiöse und liturgische Bedeutung für den Nordjemen. Von einer beginnenden Islamisierung des Nordjemen kann daher vermutlich erst seit dem Einzug der zaiditischen Sāda gesprochen werden. Dennoch gewichtet auch Serjeant eindeutig: "Minor ritual variations, such as the adhān or call to prayer, are naturally of far less moment than questions of taxation." (Serjeant 1969, S. 285) Und präzisiert später: "[A]nd even today [1969; M. W.] I have known tribes in South Arabia which retain their heathen practices and have virtually no knowledge of Islam." (Serjeant 1969, S. 291) Unter der perspektivischen Prämisse der je eigenen Vorteilsnahme bleibt festzuhalten, daß die Stämme hofften, ihre vorislamische Praxis nun unter dem theokratischen Banner weiterführen zu können, während die Aliden in den Stammeskriegern Verbündete sahen, ihr Gottesreich gemäß ihrer Interpretation der Tradition zu errichten - hatten jemenitische Verbände doch schon ʿAlī bin Abū Ṭālib gegen die Sunniten unterstützt. (Serjeant 1969, S. 286 f.)

Die Bedingung des Khurūj und die Durchsetzung der Macht als Zeichen (zumindest temporärer) göttlicher Designation in der Imamatslehre der Zaiditen und die sehr kriegerisch erscheinende Art der nordjemenitischen Stämme hat sich allem Anschein nach ergänzt oder gar gegenseitig bestärkt. Die Komplementarität fand ihren ersten Ausdruck schon in der Person des ersten jemenitischen Imām al-Hādī ila al-Ḥaqq. Von ʿAlī Muḥammad al-Alāwī, seinem Begleiter und Vetter, wird seine große Kraft, Tapferkeit und Kriegskunst gepriesen, mit deren Hilfe es ihm

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94720/fragment/page=00000081

sicher nicht nur gelang, sich gegen seine Gegner durchzusetzen, sondern die ihm auch den nötigen Respekt und die Anerkennung bei seinen Verbündeten verschaffte. (al-Saidi 1981, S. 43; Dresch 1993, S. 168) Dennoch war schon der erste Imām gezwungen, sich die immer wieder abtrünnig gewordenen Stämme teils mit Gewalt, teils mit Bestechung wieder gewogen zu stimmen. (Serjeant 1969, S. 292 ff.)

3.2. Die Soziologie der Islamisierung

Die Macht- und Religionspolitik der Imāme, d. h. die Schaffung der geistigen und materiellen Grundlagen des Imamats, stellte nur eine Ebene der Islamisierung dar. Parallel zur Geschichte der großen Politik von Kriegen, Allianzen und politischen Symbolfiguren, wie sie der Imām darstellte, vollzogen sich Veränderungen, die die langsame Verankerung der Zaidiyya durch die einwandernden Sāda in der breiteren Bevölkerung bewirkten. Damit sich eine neue Religion etablieren kann, muß sie der Bevölkerung Anknüpfungspunkte bieten, sie in ihr Leben zu integrieren. Der Islam war neben den nomadisierenden Stämmen auf eine urbane und merkantile Gesellschaft ausgerichtet. (Gochenour 1984, S. 1 f,) Im Jemen des frühen ersten muslimischen Jahrhunderts hatte der sich ausbreitende Islam aber keins dieser beiden Profile angetroffen. Mit Ausnahme einiger weniger Hochburgen wie Ṣan'ā', 'Adan oder Zabīd war der Jemen daher in den ersten drei muslimischen Jahrhunderten so gut wie gar nicht durch islamisches Recht, Ritual oder Steuerrecht bestimmt worden.[6] Die

[6] Drastischer dargelegt wird das in den oben schon auszugsweise dargestellten Passagen von Serjeant 1969, S. 291.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94720/fragment/page=00000082

Glaubwürdigkeit der arabischen Historiker muß daher massiv in Zweifel gezogen werden: "About the year 6/628, the fifth Persian governor in the Yemen, Bādhān, embraced Islam together, if we are to believe the arab historians, with the whole of the population of the country." (Smith 1983, S. 51)

Ich hatte auf die existentielle Bedeutung von Tradition und Geschichtsschreibung für die Sāda hingewiesen. (siehe Teil 2, Kapitel 2.2.) Anhand der literarischen Verwendung von "Sayyid" als Ehrbezeugung möchte ich nachzeichnen, wie es den heute als "Sāda" bezeichneten Aliden gelang, zentrale Positionen in der jemenitischen Gesellschaft umzubenennen und in der Folge umzubesetzen.

Bereits vor dem Eindringen zaiditischer Aliden wurden Notabeln im Nordjemen mit 'Sayyid' ("Herr") oder 'Sharīf' ("Edler", "Edelmann") bezeichnet und waren herausragende Persönlichkeiten und Führer der Stämme in (bewaffneten) Konflikten. (Gochenour 1984, S. 6) Al-Ḥasan al-Hamdānī (gest. 224/945), der letzte Schreiber traditioneller jemenitischer Stammesgeschichte, bezeichnete mit "Sayyid" jene Qabā'il, die heute "Shaikh" genannt werden.[7] Auch die frühe Geschichtsschreibung der zaiditischen Aliden paßte sich diesem Sprachgebrauch an und nannte die Stammesführer "Sayyid". (Dresch 1993, S. 191) Der Prozeß der Ablösung der Ehrbezeugung durch den Titel "Sayyid" von den ursprünglichen Trägern, den Stammeskriegern, kann nicht genau nachvollzogen werden. (Dresch 1993, S. 169; Gochenour 1984, S. 18, Fn. 9) Die Verdrängung der Qabā'il hatte sich vollendet, als die Bezeichnungen "Sayyid"und "Sharīf"

[7] Al-Hamdānī betrachtete in seiner Geschichtsschreibung vor allem die tapferen Taten der Qabā'il und rühmte die Ehre derer, die gegen die Imāme kämpften. Wegen seiner "proto-nationalistischen" Differenzen mit dem Imām ließ dieser ihn einsperren. (Dresch 1993, S. 191)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94720/fragment/page=00000083

(häufig als einziges Privileg) ausschließlich den Aliden als Nachfolgern des Propheten vorbehalten blieben. (Dresch 1993, S. 169; Gochenour 1984, S. 9)

Entsprechend der Bezeichnungen für die Notabeln, die schon vor der Ankunft der Sāda verwendet wurden, existierte mit der Hijra (Pl. Hijār) ein Territorium, das sich die Aliden durch schrittweise Besetzung und Umbenennung zunutze machen konnten. Hijra (eigentl "Auszug") bezeichnet einen Ort außerhalb, aber unter dem Schutz des Stammes. Die ersten zaiditischen Sāda siedelten in den ihnen von den Stämmen übergebenen Hijār.[8]

Imām al-Hādī ila al-Ḥaqq nahm im Jemen für einen Teil der Sāda prototypisch die Rolle ein, die vielen seiner Nachkommen eine herausragende Stellung in der jemenitischen Gesellschaft sichern sollte. 284/897 wurde er von Stämmen aus der Region um Ṣa'da zur Schlichtung eines Konfliktes gerufen. Noch bevor er das Land betrat, endeten die Kämpfe, und es fiel Regen[9]. Der ihm vorauseilende Erfolg wurde seiner Baraka ("Segenskraft") zugesprochen. Es gelang ihm, einen Waffenstillstand zu arrangieren, bei dem er die zerstrittenen Parteien auf den Koran schwören ließ. Diese Erfolge und seine große Kampfeskraft sicherten ihm die Verehrung der Stämme. (Dresch1993, S. 167 f.)

Die im Gefolge al-Hādīs gekommenen Aliden wurden wie dieser geehrt und bekamen von den Stämmen geschütztes Land, auf dem sie leben sollten. Im Gegenzug vollzogen sie die 'Hochkultur' für die Stämme, d. h. sie sicherten Schriftkultur, Kalenderberechnungen, Sternentafeln und verrichteten weitere notarielle Arbeiten. Darüber hinaus vermittelten sie

---

[8] Zur Hijra siehe den nachfolgenden Exkurs.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94720/fragment/page=00000084

und führten Verhandlungen. Innerhalb der von ihnen bewohnten Hijra (die mehrere Häuser außerhalb oder am Rande des Dorfes umfassen konnte und unter dem Schutz des Stammes stand) galt das islamische Recht, die Shar'ia, und ein Qabīli, der sich unter eines Sayyids Richtspruch begab, wurde nach religiösem, nicht nach tribalem Recht beurteilt. "These Zaidi sayyids, of course, were the most important teachers of Zaidism and by exploiting the tribal institution of hijra they were enabled to infiltrate into the very heart of tribal social life in the Northern Highlands." (Gochenour 1984, S. 9)

Aber: "They can not be spoken of *en bloc* as having been a ruling class." (Dresch 1994, S. 141) Denn die oben dargestellten Privilegien trafen nur einen kleinen Teil der einwandernden zaiditischen Sāda. Ein großer Teil von ihnen kam ungebeten, und der Teil der Sāda, die keinen Platz in einer Hijra fanden, mußte sich seine Überlebensmöglichkeiten innerhalb der tribalen Gesellschaft suchen, wobei er außer den am geringsten geachteten Tätigkeiten wie Metzger, Friseur oder Trommler alle Berufe wählte. Ein Teil von ihnen lebte wie die Stammesangehörigen als mehr oder minder unabhängige Bauern. In der Zweiteilung der Gesellschaft in "Beschützer" und "Beschützte" blieben sie aber alle immer auf der beschützten Seite (auch wenn sie das Recht hatten, Waffen zu tragen). Das Leben unter und mit den anderen beschützten Gruppen der Gesellschaft führte dazu, daß sich der zaiditische Glauben dort am stärksten verbreitete. "In other words, the conversion to Zaidism of the tribes of the Northern Highland began among the lowest strata of tribal society. Throughout the early and middle medieval period (i.e. the tenth to early sixteenth century

[9] Ein jemenitisches Sprichwort, das in diesem Kontext das gute Omen des Regens vor der Ankunft al-Hādīs illustriert, lautet: "Wenn die Gerechtigkeit kommt, fällt der Regen." (Serjeant 1982, S. 22)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94720/fragment/page=00000085

[n. u. Z.; M. W.]) the tribesmen themselves resisted accepting Zaidism, choosing instead to continue to deal with the sayyids and Imams through tradition-honoured political mechanisms." (Gochenour 1984, S. 10)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94720/fragment/page=00000086

Bild bestimmen, die Anzahl der Familien auf eine Handvoll. (vgl. al-Saidi 1981, S. 104)

Bei der Darstellung des Verhältnisses zwischen den Sāda und den zaiditischen Stämmen muß ich daher von zwei unterschiedlichen Situationen ausgehen. Zum einen werde ich versuchen, das Verhältnis derjenigen Sāda zu den Stämmen zu beschreiben, die gemeinsam mit Herrschaftsansprüchen auch die Dominanz über die Geschichtsschreibung und Traditionsvermittlung übernahmen. Zur Darstellung des Verhältnisses zwischen den einfachen Sāda und den Stammesangehörigen existieren keine historischen Dokumente, so daß ich hier auf die (Augenzeugen-) Berichte von zeitgenössischen Wissenschaftlern angewiesen bin.

4.1. Das Verhältnis aus Sicht der "herrschenden Hochkultur"

Dresch (1993, S. 173) berichtet, daß mit al-Hamdānī die tribale und 'ahistorische' Geschichtsschreibung ihr Primat an die Sayyid-Geschichte verlor. Dennoch läßt sich aus den alidischen Dokumenten, die das Verhältnis zwischen den Sāda und den Stämmen beschreiben, kein kohärentes Gesellschaftsbild zeichnen. Wo die Stämme ihre Unabhängigkeit betonen und schützen, stellen sich die Imāme als Herrscher dar und bezeichnen die Stämme als "unsere Diener" (Dresch 1993, S. 164 f.). Es konkurrierten nach Dresch zwei "Sets von Ideen" mit je eigener Bezugsgruppe, die beide um die Legitimität der Herrschaft rangen. Der Prozeß, bis sich die Stämme zur Begründung ihrer Herrschaftsausübung nicht mehr selbst genügten, ist *en détail* nicht nachvollziehbar.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94720/fragment/page=00000087

Die Aufnahme und Unterstützung der zaiditischen Sāda lag aber nicht nur in der praktischen Allianz zwischen Legitimation und ausübender Gewalt begründet. Darüber hinaus haben die Qabā'il schon bei der Aufnahme des Imāms al-Hādī ila al-Ḥaqq den Sāda ein hohes Maß an zuweilen abergläubisch anmutender Verehrung zukommen lassen. (vgl. Strothmann 1912; Dresch 1993, S.167 ff.; Serjeant 1969 S. 297; Zabarah 1982, S. 4) Die herausragende Persönlichkeit al-Hādīs ist dabei sicher von großer Bedeutung. Bei der Beschreibung der Sāda betont Serjeant, daß er prototypisch für alle weiteren imamitischen Führungsansprüche "naturally follows the pattern of the Prophet" (Serjeant 1982, S. 23). Weit mehr als das Bekenntnis zum Islam haben die herausragenden Qualitäten der Sāda und ihre Genealogie immer wieder ihre Führung sichern können. "Yet the love of the Ahl al-Bayt ran so strongly in their [the tribesmen; M. W.] veins that while you might find them ignorant to the precepts and duties of Islam, yet no one would deny his tribe or comprise on the love of Ali and sons of Ali." (Serjeant 1982, S. 30) Er betont, diese Liebe sei durch die herausragenden Fähigkeiten der Sāda (Serjeant 1983 b, S. 99, 104 f.) am Leben erhalten worden. "Not only have the Ahl al-Bayt a claim to exercise authority as successors to the Prophet, but they have produced many outstanding personality they so often possess winning qualities that charm the hearts of men." (Serjeant 1982, S. 16)[3]

Neben den materiellen Vorzügen, die die Allianz zwischen Sāda und Qabā'il für beide Seiten bedeutete, fanden sie also auch in ihren Mustern der Weltdeutung zueinander. Die Sāda brachten als Botschafter des Islam einen neuen Bezugsrahmen in die zuvor rein tribale Gesellschaft. Serjeant

[3] Daß man über die Qualitäten der Imāme auch gänzlich anderer Meinung sein kann, zeigen u. a. Douglas 1987, z. B. S. 173 f., oder al-Saidi 1981, S. 62 ff. Sie beklagen vor allem

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94720/fragment/page=00000088

schreibt: "Nevertheless the basic tribal need for an overlord of the Holy House, and not of their own kin, to judge impartially between them, has always led the tribes to return to an Imam." (Serjeant 1969, S. 292) Die Eignung der gelehrten Sāda als Vermittler zwischen den Stämmen lag darin, daß sie in den innertribalen Konflikten keine originär eigenen Interessen vertraten und statt dessen als Stellverteter der göttlichen Autorität gesehen werden konnten. Die Anerkennung eines Sayyid als Vermittler erfuhren aber sicherlich nur die herausragendsten Persönlichkeiten. (Serjeant 1982, S. 12) "There was an 'elective affinity' between the Zaidy stipulation of noble (sayyid) descent, prowess, and moral uprightness as prerequisites of leadership, and similar notions held by the qaba'il." (vom Bruck 1999 a, S. 176)

Wenngleich die Geschichte durch Sāda geschrieben wurde, muß man mit diesem Befund davon ausgehen, daß mit der Zaidiyya ein neuer, historischer Horizont im Blickfeld der Qabā'il erschien. Dresch beschreibt den Perspektivenwechsel mit folgenden Worten: "This tradition made tribal concerns subordinated to learned interests. It produced from the learned viewpoint, a reversal of the moral order one sees in field-work, and the tribesmen, too, accepted the values of formalized Islamic learning" (Dresch 1993, S. 158). Man kann davon ausgehen, daß die Übernahme des neuen Blickwinkels auch ein neues Selbstbild in diesem erweiterten Bezugsrahmen bewirkte, den Dresch mit "tribal [and] more contemporaneous" versus "learned [and] historical" polarisiert. (Dresch 1993, S. 165, 194, Fn. 24)

Willkürherrschaft, Isolationismus, Geiz, nicht funktionierende Verwaltung, Korruption und

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94720/fragment/page=00000089

4.2. Das Verhältnis in den alltäglichen Begegnungen

Tomas Gerholm zeigt unter "Local attitudes to the sada" die ambivalente Haltung der restlichen Jemeniten zu den Sāda. (1977, S. 127 ff.). Sie schwankt zwischen Verehrung und Ablehnung.

Der prinzipielle Respekt, den die Sāda genießen, speist sich vor allem aus ihrer Tradition der Gelehrsamkeit, die ihnen insgesamt zugesprochen wird. Verehrung erfahren aber nur die Sāda, die nachweislich großes Wissen und einen guten Leumund besitzen. Koranrezitationen, von einem Sayyid über einer bösen Wunde oder einem kranken oder verstorbenen Verwandten gesprochen, wird besondere Segenskraft zugesprochen.[4] Sāda erhalten von der restlichen Bevölkerung Spenden. Dieses Geld ist aber keine Bezahlung für einzelne Dienstleistungen, wie Koranrezitationen oder Richtsprüche, sondern wird als genereller Ausdruck der Verehrung verstanden. Die Konsultation eines Sayyid zur Heilung nimmt mit zunehmendem Einfluß der westlichen Medizin und Pharmazie ab. Die Achtung religiöser Gelehrsamkeit, Frömmigkeit und spiritueller Stärke bleibt trotzdem erhalten.

Abneigung und Mißtrauen, so Gerholm weiter, ziehen sich die Sāda allerdings durch ihre deutliche Distanzierung vom Rest der Gesellschaft zu. Sie werden vielfach als hochmütig und reserviert empfunden. Zudem wird ihnen die Erwartung unterstellt, daß ihnen die "Gewöhnlichen" zu dienen hätten. Die nahezu vollständig endogame Heiratspraxis verstärkt diesen Eindruck. Obgleich die Sāda untereinander keine Organisation oder formales Band haben, besteht zwischen ihnen eine Solidarität, die bei

---

persönliche Maßlosigkeit der Imāme, während die Bevölkerung hungerte.

[4] Zu der den Sāda zugesprochenen Segenskraft vgl. Strothmann 1912, S. 16; Serjeant 1969, S. 292.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94720/fragment/page=00000090

Qabā'il Neid erregt. Al-Saidi berichtet von dem bis zur Überheblichkeit gesteigerten Bestreben der Sāda, durch Anrede und Begrüßungsformen ihr besonderes Ansehen zu mehren. (al-Saidi 1981, S. 104)

Doch längst nicht alle Sāda besaßen Bildung und Vermögen. "Politische und wirtschaftliche Privilegien genossen nur bestimmte Familien, wie die Familie des Imām Yaḥyā (Ḥamīd al-Dīn) und die Familien al-Wazīr, Isḥāq und Ibrāhīm, die an der Spitze der Gesellschaftsstruktur standen. Die meisten Familien der Sāda lebten, abgesehen von ihren ideellen Privilegien, unter denselben schwierigen Lebensbedingungen wie die übrigen einfachen Jemeniten. Sie hatten keine Chance, mit den 'Großen Familien' zu konkurrieren, geschweige denn, nach dem Imāmat zu streben." (al-Saidi 1981, S. 104) Wurden sie Sāda-intern auch nicht geringer geachtet, bekamen sie in der Stammesgesellschaft einen Platz, unabhängig ihrer noblen Abkunft, zugewiesen. "In their daily life, most of the déclassé sada are denied their special status." (Gerholm 1977, S. 129) Dresch (1993, S. 140) weist darauf hin, daß viele Sāda durch die Revolution ihren alten Status verloren hätten und zu 'Brüdern' der Qabā'il, d. h. selbst Qabā'il geworden seien. Sicher hat die Revolution für die allermeisten Sāda einen enormen Verlust an Besitz und Reputation bedeutet, dennoch ist im Fall Gerholms der Begriff 'déclassé sada' und bei Dresch die Betonung der Revolution mit Zurückhaltung zu betrachten. Denn "their [der Herrscherhäuser; M. W.] relatives less close to the core of the family's power, and sayyids from other families did not occupy any fixed places in political structures or in relations of productions." (Dresch 1993, S. 141) Man kann davon ausgehen, daß sich zu allen Zeiten Sāda, mit Ausnahme

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94720/fragment/page=00000091

der unreinen Berufe, wie z. B. Metzger, in sämtlichen Professionen und Einkommensschichten fanden.[5]

4.3. Exkurs: Die Hijra

"Although they are embedded in the tribal world, the *hijrahs* have a history and logic of their own." (Dresch 1993, S. 140) Ich hatte bereits auf die besondere Bedeutung der Hijār (Sg. Hijra) als Siedlungsort für gelehrte Familien innerhalb des tribalen Raumes verwiesen. Dresch versteht die Hijra (neben z. B. Märkten) als einen der "frequent moral spaces where the logic of opposition is drastically modified" (Dresch 1993, S. 117). Im religiösen Kontext bedeutet Hijra aber keineswegs "Schutz", sondern vielmehr "Flucht" zum wahren Imām der Gegenwart und ist in der Zaidiyya eine religiöse Pflicht. (siehe Teil 2, Kapitel 2.2.) Im Gegenzug ist es die Aufgabe des zaiditischen Imāms, das religiöse Leben zu ermöglichen und aufrechtzuerhalten. (Dresch 1993, S. 160). Dabei betrifft im jemenitischen Sonderfall der Terminus Hijra auch prominente Sheikhs, bestimmte Städte und Stätten, wie z. B. Märkte. "The idea underlying these terms is of general importance." (Dresch 1993, S. 145)

Dresch wählt in seiner Interpretation der Hijra einen Mittelweg, wenn er zwei Ursprünge konstatiert, auf die im heutigen Verständnis der jemenitischen Hijra rekurriert wird. Wie Serjeant verweist er auf den Auszug (hijra) des Propheten, darüber hinaus aber auf die semantische Wurzel von *h-j-r* als Ort des vorislamischen Heiligtums, an dem der "pantheon" der Gemeinschaft aufbewahrt wurde. Semantisch sei es mit

[5] Vgl. Dresch 2000, S. 27.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94720/fragment/page=00000092

ḥ-r-m eng verwandt, im Sinne von "sakrosankt". Die Bedeutung der Wortwurzel *ḥ-r-m* ist wie *h-j-r* singulär, d. h. neben oder außerhalb aller Konflikte stehend und daher unverletzlich. "On one's understanding of what the term means can depend one's view of the history of Upper Yemen for the last thousand years and one's feeling for what happens next." (Dresch 1993, S. 147) Das gleiche gilt natürlich auch umgekehrt, womit der Blick auf Gegenwart und Vergangenheit das Verständnis der Hijra bestimmt. Hijra ist Ort und Zustand der Vermittlung und unabhängig davon, ob man in der jemenitischen Hijra ein prophetisches oder präislamisches Konzept entdecken will, der Status, der die soziale Rolle der Sāda in ihrer Wichtigkeit für die Stämme beschreibt.[6]

Serjeant stützt sich in seiner Darstellung über die Durchsetzung der Zaiditen im Jemen neben den persönlichen Qualitäten der Sāda auf die präislamische und antike Institution der Hijra. Unter Berufung auf die gemeinsame Wortwurzel *h-j-r* setzt er entgegen den historischen Befunden[7] die Institution der Hijra mit "hajar" (Bezeichnung für eine befestigte Stadt) gleich und kann sie so in präislamische Zeit vordatieren. Damit bringt er des Propheten Hijra ("Flucht", "Auszug") mit der Institution der Hijra als "geschützte Gelehrtenenklave" in eine Tradition. "[T]he institution is ancient and my feeling is that the term *in both its senses* is ancient also." (Serjeant 1982, S. 27; Hervorhebung von mir) Bis zu Madelung 1991 scheint es *common sense* gewesen zu sein, daß die Hijra als geschützte Gelehrtenenklave bereits zu al-Hādīs Zeiten verbreitet war. In der Tat läßt

---

[6] Für eine zeitgenössische, jemenitische Betrachtung vgl. Akwa 1996. Das Heft ist die französische Übersetzung der Einleitung zum fünfbändigen Werk desselben Autors über 'Gelehrte Orte' von 1995. Al-Akwa schreibt als Qāḍī "deeply engaged" (Dresch 2000, S. xvi) und das nicht zum Vorteil der Sāda. Zur Darstellung der komplexen Strukturen innerhalb und um die Hijra herum siehe die Einzelfallstudie zu der Hijra "Madinah of al-Jabal" von Shelagh Weir (Weir 1986).

[7] Vgl. hierzu Madelung 1991.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94720/fragment/page=00000093

sich damit die Einwanderung und Etablierung der zaiditischen Sāda deutlich leichter erklären als ohne. (vgl. Gochenour 1984, u. a. S. 9) Madelung hat dagegen nachgewiesen, daß die Hijra als Enklave von Gelehrten zu präimamitischen Zeiten unbekannt war. Erst die Hijra ("Auszug") der zaiditischen Sāda aus Nordarabien in den Herrschaftsraum des legitimen Imāms begründete die Tradition von Plätzen oder Dörfern, die unter islamischem Recht standen. "The essential difference was that *hijra* was the stronghold of Zaydi emigrants on foreign ground, while *hajar* was a stronghold of the native inhabitants." (Madelung 1991, S. 30)

Auf meine Anfrage über die Ursprünge der Hijra bei der *Imam Zaid bin Ali Cultural Foundation* im Jemen[8] erhielt ich die Anwort, daß das Konzept der Hijra wie dargestellt bereits auf Ibrāhīm al-Qāsim in al-Rass zurückgehe, aber in der tribalen Gesellschaft ihre Entsprechung finde. Die Foundation verweist darauf, daß "[t]he idea of hijra in the sense of a religious migration from the areas ruled by illegitimate rulers or leaving a corrupt society is essential in Zaidi thought. [...] One has also to note that tribes have the idea of some kind protected area where no crime or revenge and such is allowed at all. They also had a special treatment to guests and strangers. So what we can imagine, is that a scholar or scholars would move into a certain area, where they would get or ask for the protection of the tribe. Because of the piety of the tribe, he would be given the special situation of some of their protected places and people."[9]

Traditionell hatte jede Sayyid-Familie (mit Ausnahme der Ḥamīd al-Dīn (vgl. Serjeant 1983a, S. 42f.)) einen bestimmten Stamm oder auch

---

[8] Die Foundation bemüht sich um die Publikation zaiditischer Schriften, befürwortet das Imamat aber nicht um den Preis der Migration in die Hijra (im Gegensatz zu den von Haykel als "diehard zaydis" bezeichneten, Haykel 1995, S. 21). Zur Website der Foundation: <http://www.izbacf.org>.

[9] E-Mail-Korrespondenz vom 31.12.2001.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-94720/fragment/page=00000094